प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४९ । अंक ११-१२ । ऑगस्ट-सप्टेंबर १९९६
नि. आषाढ – श्रावण – भाद्रपद, शके १९१८.
किंमत रु. २५/-
वार्षिक वर्गणी रु. १२०/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

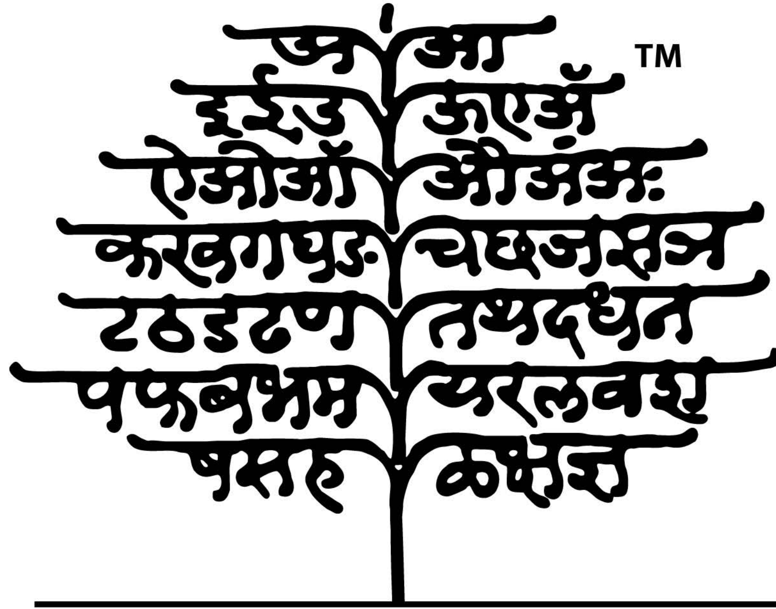
मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* **नवभारत**, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
कार्यकारी संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

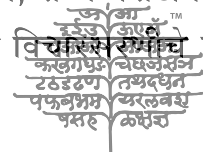
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

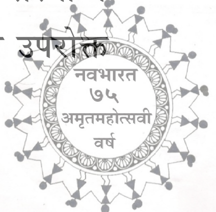
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





लेखक-परिचय

- **मे.पुं. रेगे** : अध्यक्ष, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ आणि अध्यक्ष, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई; संपादक *नवभारत* आणि *न्यू क्वेस्ट*; **पत्ता** : 'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१.
- **अम्लान दत्त** : अर्थशास्त्राचे नामवंत प्राध्यापक, विश्वभारती विश्वविद्यालयाचे भूतपूर्व कुलगुरू, लोकशाही समाजवाद, आर्थिक विकास, धर्म आणि संस्कृती अशा विविध विषयांवर मौलिक लेखन. **पत्ता** : पूर्व पल्ली (नॉर्थ), शांतिनिकेतन ७३१ २३५, प. बंगाल.
- **वीणा आलासे** : विश्वभारती विश्वविद्यालयामध्ये मराठी विषयाच्या प्राध्यापिका, बंगाली व मराठी मधील ललित व वैचारिक साहित्याचा व्यासंग, भाषांतर कार्यासाठी साहित्य अकदमीचे पारितोषिक, मराठी, बंगाली मधून विविध स्वरूपाचे आशयधन लेखन, **पत्ता** : 'न्यू क्वार्टर्स', पूर्व पल्ली, शांतिनिकेतन पो., ७३१ २३५, पश्चिम बंगाल.
- **इ.एम. अब्राहम्स** : सीमाशुल्क विभागातील निवृत्त वरिष्ठ अधिकारी; 'ए कंपॅरेटिव्ह स्टडी ऑफ ख्रिश्चन, ज्युईश अँड हिंदू मिस्टिसिझम' या प्रबंधासाठी मुंबई विद्यापीठाची डॉक्टरेट (१९९१); प्रबंध पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध. स्फुट लेखन. **पत्ता** : १/४ समृद्धी सहकारी गृहनिर्माण संस्था, वाबुराव परुळेकर मार्ग, दादर, मुंबई ४०० ०२८.
- **न.ब. पाटील** : निवृत्त भाषा संचालक, महाराष्ट्र राज्य. *फोकलोर इन महाभारत*, *हिमालयाच्या कुशीत*, *मन आणि त्याचा निग्रह* आदि ग्रंथांचे कर्ते. नियतकालिकांमधून वैचारिक लेखन. **पत्ता** : अ-३७, कमलपुष्प, जन. अरुणकुमार वैद्य नगर, वांद्रे रेक्लमेशन (पश्चिम), मुंबई ४०० ०५०.
- **शरद पाटील** : सत्यशोधक मार्क्सवादी पक्षाचे संस्थापक-अध्वर्यू; मार्क्स-फुले-आंबेडकरवाद याची वैशिष्ट्यपूर्ण मांडणी, *दासशूद्रांची गुलामगिरी* व अन्य ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : 'असंतोष', वाडी-भोकर रस्ता, धुळे, जि. धुळे.
- **वसंत पळशीकर** : 'समाज प्रबोधन पत्रिके'चे माजी संपादक; विविध सामाजिक-राजकीय विषयांचे आणि समस्यांचे अभ्यासक; **पत्ता** : १५० गंगापुरी, वाई, ४१२ ८०३.
- **कृ.श्री. अर्जुनवाडकर** : संस्कृतचे व्यासंगी निवृत्त प्राध्यापक, मोरो केशव दामलेकृत '*शास्त्रीय मराठी व्याकरण*'चे साक्षेपी संपादक, समीक्षक; **पत्ता** : ११९२ शुक्रवार पेठ, सुभाषनगर, गल्ली क्र. ३, पुणे ४११ ००२.
- **ग.वा. तगारे** : सेवानिवृत्त प्राध्यापक व शिक्षणाधिकारी, महाराष्ट्र शिक्षण सेवा, महाराष्ट्र शासन; प्राच्यविद्या, भाषाशास्त्र आदि विषयांचे व्यासंगी ज्येष्ठ अभ्यासक व लेखक; **पत्ता** : ३, गव्हर्नमेंट कॉलनी, विश्रामबाग, सांगली ४१६ ४१५.
- **अरुण भागवत** : इंग्रजीचे प्राध्यापक, स.प. महाविद्यालय, पुणे. **पत्ता** : संत एकनाथ नगर, विबवेवाडी, पुणे.
- **प्रदीप गोखले** : प्राध्यापक, तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे. कार्यकारी संपादक, *परामर्श*. **पत्ता** : तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ, गणेशखिंड, पुणे ४११ ००७.
- **श्रीनिवास दीक्षित** : तत्त्वज्ञान विषयाचे निवृत्त प्राध्यापक, *भारतीय तत्त्वज्ञान*, *नीतिविचार* आदि ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : २१ आयडियल सोसायटी, सागरमाळ, कोल्हापूर ४१६ ००८.
- **यशवंत कळमकर** : इंग्रजी विषयाचे निवृत्त प्राध्यापक; **पत्ता** : मिशन हॉस्पिटलमागे, डाक बंगला रस्ता, वाई ४१२ ८०३ (सातारा).
- **अ.र. कुलकर्णी** : निवृत्त सहसंपादक, मराठी विश्वकोश; *नवभारत*च्या संपादनात सहभाग. **पत्ता** : 'ऋतुराणी', मिशन हॉस्पिटलमागे, डाक बंगला रस्ता, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

खुलासा :

१ *नवभारत*च्या जून-जुलै १९९६ च्या अंकातील प्रा. चंद्रकांत बांदिवडेकर यांच्या 'कन्यादान' या मूळ हिंदी लेखाचा अनुवाद डॉ. सुभाष तळेकर यांनी केला आहे.

२ *नवभारत*च्या जून-जुलै १९९६ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या प्रा. दीपक कन्नल यांचा 'द.ग. गोडसे ह्यांच्या कलामीमांसेची पृथगात्मता आणि मर्यादा' हा लेख 'आलोचना' या नियतकालिकात पूर्वी प्रसिद्ध झालेला आहे असे आमच्या एका स्नेही-वर्गणीदार यांनी नजरेस आणून दिले. *नवभारत*च्या ज्या ज्येष्ठ हितचिंतक मित्रांनी लेखाचे हस्तलिखित (झेरॉक्स प्रत) व द.ग. गोडसे यांची पत्रे आमच्याकडे प्रसिद्धीसाठी पाठवली त्यांना पूर्वप्रसिद्धीची कल्पना नव्हती. ते विचक्षण वाचक व अभ्यासक असल्याने आम्ही हा निबंध अद्यपि अप्रकाशित आहे असे गृहीत धरले. असो.

नवभारत

अ नु क्र म

अनुक्रमणिका

संपादकीय

प्राज्ञपाठशाळेची परंपरा*

कोणतीही संस्था जर टिकून राहिली तर तिला आपोआप परंपरा लाभते. कारण तिच्या जीवनात प्रथम काही घडलेले असते, नंतर काही घडते, त्यानंतर काही घडते..., आणि हा घटनाक्रम ही, तिची परंपरा ठरते. पण कोणत्याही संस्थेच्या बाबतीत जेव्हा तिची एक परंपरा आहे असे गौरववाचक अर्थाने म्हणण्यात येते तेव्हा सामाजिक आणि सांस्कृतिक दृष्ट्या महत्त्वाच्या अशा काही साध्यांसाठी तिचा अवतार झाला आहे, ह्या साध्यांना अनुकूल ठरेल असा तिचा व्यवहार होत आला आहे आणि ह्या व्यवहारात ह्या साध्यांवरील निष्ठा जशी प्रकट होत आली आहे त्याचप्रमाणे आचरणाचे नैतिक दंडकही नियमाने पाळले गेले आहेत असे अभिप्रेत असते. संस्थेचे वेळोवेळी जे पदाधिकारी असतील त्यांना ह्या परंपरेपासून बंधनकारक असे आदर्श प्राप्त होत असतात. ह्यामुळेच अशा संस्थेची परंपरा जोपासण्याला सामाजिक दृष्ट्या महत्त्व असते. प्राज्ञपाठशाळा मंडळाला ह्या अर्थाने वैशिष्ट्यपूर्ण अशी परंपरा आहे, आणि मानवी जीवनात नेहमी आढळते त्याप्रमाणे ह्या परंपरेचे चैतन्य आणि शुद्धता टिकवून धरण्यात काही चढउतारही घडून आले आहेत.

ह्या परंपरेमागच्या प्रमुख प्रेरणा कोणत्या होत्या? प्रतिकूल राजकीय परिस्थितीत, पारतंत्र्याच्या काळात भारतीय समाजाचे स्वत्व टिकवून धरण्याची, त्याचे पोषण करण्याची प्रेरणा ही त्यांतील मध्यवर्ती प्रेरणा होती. पण परंपरेने आलेल्या भारतीयत्वाचे केवळ संरक्षण करणे हे ह्या प्रेरणेचे उद्दिष्ट नव्हते. राजकीय पारतंत्र्याच्या अवस्थेत आपल्या पृथगात्म स्वत्वावर ठामपणे उभे राहण्यातून आपण बलिष्ठ आणि येता काही काळ तरी अजेय असलेल्या परकी आक्रमकांपुढे शरणागती पत्करलेली नाही हे घोषित होत होते. हे आवश्यक होते पण पुरेसे नव्हते. आक्रमणाचा प्रतिकार करण्यासाठी, राजकीय स्वातंत्र्याची आणि सामाजिक स्वायत्ततेची पुनःस्थापना करण्यासाठी सर्वसाधारण जनतेत जागृती करणे, तिचे संघटण करणे आणि अशा रीतीने तिचे बळ वाढविणे हे अत्यावश्यक होते. तेव्हा ह्या कामात यशस्वीपणे पुढाकार घेतील असे कार्यक्षम आणि ध्येयवादी कार्यकर्ते शिकवून तयार करणे हेही प्राज्ञपाठशाळेचे एक महत्त्वाचे उद्दिष्ट होते.

पण परिस्थितीत गुंतागुंत होती. भारतीय समाज पराजित झाला होता. भारतीय राज्यकर्त्यांच्या सैन्याचा रणमैदानावर पराभव झाला होता एवढ्याच अर्थाने त्याचा पराभव झाला होता अशी वस्तुस्थिती नव्हती. एका बलिष्ठ समाजाशी भारतीय समाजाची गाठ पडली होती, त्याच्याशी टक्कर झाली होती आणि आपण सर्वतोपरी पराभूत झालो होतो हे विचारी भारतीयांना हळूहळू समजून आले होते. आक्रमक समाजाचे बळ एका अंगाने त्याच्या तंत्रकौशल्यात होते आणि हे श्रेष्ठ तंत्रकौशल्य, केवळ शस्त्रास्त्रांच्या निर्मितीत नव्हे तर एकंदर औद्योगिक उत्पादनात प्रकट होणारे तंत्रकौशल्य प्रगत बौद्धिक शास्त्रांवर आधारलेले होते. दुसऱ्या अंगाने हे बळ त्याच्या सामाजिक आणि प्रशासकीय शिस्तीमध्ये सामावलेले होते. भारतीय समाज विस्कळीत होता. तुलनेने इंग्रज समाज कितीतरी अधिक प्रमाणात एकसंध होता. ह्या एकसंधतेमागे एक सामाजिक तत्त्वज्ञान, विशिष्ट सामाजिक नीती, काही सामाजिक आदर्श होते. इंग्रजांवर मात करून आपल्या स्वातंत्र्याची पुनःस्थापना करायची तर त्यांच्यासारखे बलिष्ठ होणे आवश्यक होते आणि हे बळ प्राप्त करून घेण्यासाठी त्यांच्या तंत्रकौशल्याला आधारभूत असलेली विज्ञाने आणि त्यांच्या सामाजिक एकसंधतेला आधारभूत असलेले सामाजिक तत्त्वज्ञान आत्मसात करणे अनिवार्य होते. पण ह्यातून आपली सारी बौद्धिक आणि मानसिक घडणच बदलून गेली असती आणि क्रांतिकारक म्हणावे असे समाजपरिवर्तन घडून आले असते. आपले आचारविचार आणि सामाजिक व्यवस्था इंग्रजी किंवा पाश्चात्त्य वळणाची झाली असती. इंग्रजांशी समर्थपणे झगडता यावे म्हणून बळ प्राप्त करून घेण्याच्या प्रक्रियेत आपण हळूहळू इंग्रजांसारखे बनत गेलो असतो. बाह्यतः विजयी होण्यासाठी आपल्याला आंतरिक पराभव पत्करणे अटळ होते.

* प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा, (प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई) या पुस्तकाची प्रस्तावना येथे पुनर्मुद्रित करीत आहोत. – *संपादक*

आपल्या स्वत्वाचे संरक्षण करून त्याची सामाजिक व्यवहाराच्या सर्व क्षेत्रांत पुनःस्थापना करण्यासाठी झगडणाऱ्या सर्व भारतीयांपुढे हा एक पेच होता ह्यात शंका नाही. प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या संस्थापकांनी, ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती ह्यांनी ह्या कूटप्रश्नाला एक विधायक उत्तर दिले. हे परिपूर्ण, पूर्णपणे सुसंगत असे उत्तर होते असे नाही. पण ते वैशिष्ट्यपूर्ण उत्तर होते. (पूर्णपणे सुसंगत उत्तर कुणालाच सुचलेले नाही.) ह्या उत्तराचा एक भाग असा की, आपल्या स्वत्वाचे जतन करायचे तर भारतीय बौद्धिक परंपरेचे सातत्य टिकवून धरले पाहिजे, तिचे चैतन्य अबाधित राखले पाहिजे.

ही केवळ बौद्धिक परंपरा नव्हती. ती धार्मिक-आध्यात्मिक परंपराही होती आणि हिंदू समाजाची धारणा करणारी, त्याचे नियमन करणारी अशी ती परंपरा होती. एका अंगाने ती केवळ ब्राह्मण-पंडितांची मिरासदारी असलेली परंपरा होती. वेदांचा अर्थ समजून घेण्याचा प्रयत्नही न करता ते पाठ करून, मुखोद्‌गत करून त्यांची शुद्धता वैदिक पंडितांनी हजारो वर्षे टिकवून धरली. ह्या वेदांचा बहुजन समाजाशी फारच थोडा साक्षात संबंध होता. व्याकरणाचे अत्यंत गहन, गुंतागुंतीचे शास्त्र हे केवळ संस्कृत भाषेपुरते मर्यादित होते. नियमांनी रेखीवपणे बांधलेली संस्कृत भाषा ही बहुजन समाजाची भाषा नव्हती. नव्यन्यायासारख्या मानवी ज्ञानाची व्यवस्था लावू पाहणाऱ्या आणि अत्यंत अमूर्त संकल्पनांनी बांधलेल्या शास्त्राचा सर्वसामान्य व्यवहाराशी काही संबंध नव्हता. पण सामान्य जीवनव्यवहारापासूनची ही दूरस्थता हे भारतीय बौद्धिक परंपरेच्या केवळ एका अंगाचे लक्षण आहे. सांख्यदर्शन आणि वेदान्त ही पंडिती शास्त्रेही आहेत पण त्यांचे सार लोकमानसात मुरले आहे. सांख्यांचे सत्त्व, रज, तम हे तीन 'गुण' सामान्य लोकांच्या तोंडी आहेत. अद्वैत वेदान्त तुकारामाने आत्मसात केला आहे. तो म्हणतो :

विश्वी विश्वंभर। बोले वेदांतीचा सार।।
जगी जगदीश। शास्त्रे वदती सावकाश।।
.... सूर्याचिया परी। तुका लोकी क्रीडा करी।।

अद्वैत वेदान्त आणि भक्तिमार्ग तुकारामाच्या आणि इतर संतांच्या द्वारा वारकऱ्यांत आणि त्यांच्या द्वारा सर्व समाजात, त्याच्या शिक्षित-अशिक्षित थरांत पसरला आहे. घटपटाच्या खटपटीत रमणारी शास्त्रे आणि दर्शने आणि जनमानसाला घडविणारी, जीवनातील श्रेयाचे, नीतीचे मर्म त्याला उलगडून दाखवणारी संतवाणी ह्यांच्यामध्ये बळकट दुवे आहेत. आणि ह्याची समाजाला जाणही होती. 'वेदांचा तो अर्थ आम्हासची ठावा' असे अ-पंडित तुकाराम आत्मविश्वासाने म्हणतो. 'जरी श्रमलो परंतु न बोलवे काही। साही विवादीता पडलो प्रवाही' अशी आरती जेव्हा लोक गातात तेव्हा चार वेद आणि षड्दर्शने ह्यांचे सार आपल्याला लाभले आहे ही त्यांची जाणीव प्रकट होते. वेद आणि दर्शने दूरस्थ असली तरी परकी नाहीत.

तेव्हा भारतीय बौद्धिक परंपरा ही शास्त्रीय-आध्यात्मिक परंपरा, ही भारतीय (हिंदू) समाजाची धारणा करणारी, ह्या समाजाला त्याची अस्मिता देणारी परंपरा होती आणि म्हणून तिचे सातत्य आणि तेजस्विता टिकवून धरणे हा भारतीय स्वत्वाचे जतन करण्याच्या कामाचा महत्त्वाचा भाग होता. ह्या सामाजिक-धार्मिक परंपरेचा जो शास्त्रीय आणि दार्शनिक घटक होता त्याचे पारंपरिक पद्धतीने शिकलेले पंडित हे 'विश्वस्त' होते. ह्या न्यासाचे संरक्षण आणि संवर्धन करणे ही पंडितांची, सबंध समाजाच्या वतीने स्वीकारलेली जबाबदारी होती. प्राज्ञपाठशाळामंडळ रीतसर स्थापन झाले (१९२०) तेव्हा इंग्रजी शिक्षणाचा प्रसार झाला होता. त्यात पारंगत झालेल्यांना सामाजिक प्रतिष्ठेच्या, अधिकाराच्या, आर्थिक लाभ करून देणाऱ्या नोकऱ्या व व्यवसाय उपलब्ध होते. काहीजणांनी तरी ह्या मोहाकडे पाठ फिरवून पारंपरिक विद्यांचे पारंपरिक पद्धतीने अध्ययन-अध्यापन करणे हे ही जबाबदारी पार पाडण्यासाठी आवश्यक होते. स्वामीजींनी आणि त्यांच्या सहकाऱ्यांनी हे काम निष्ठेने हाती घेतले.

हे काम त्यांनी कर्तव्य म्हणून स्वीकारले तरी त्यात त्यांना आनंदही होता. आज सर्वसाधारण समजूत अशी आहे की, पारंपरिक संस्कृत विद्या गतार्थ झाल्या आहेत; त्यांना केवळ ऐतिहासिक महत्त्व उरले आहे. म्हणजे एकेकाळी काही (भारतीय) माणसे कसा विचार करीत, आपल्या अनुभवाचा अर्थ, त्याची तार्किक व्यवस्था कशी लावीत ह्याचे केवळ ज्ञान ह्या शास्त्रांच्या अभ्यासापासून लाभते. पण विश्वाविषयीचा आणि माणसाविषयीचा कोणता विचार आज, कोणत्या कारणामुळे, प्रमाण ठरेल ह्याचे ज्ञान ह्या शास्त्रांच्या अध्ययनापासून लाभणार नाही. ह्या समजुतीत काही तथ्य आहे. पण ती पूर्णपणे सत्य नाही. धर्मशास्त्रात जो नीतिविषयक विचार आहे तो, प्लेटो-ॲरिस्टॉटलच्या नीतिशास्त्राप्रमाणे, आजही अत्यंत प्रस्तुत असा आहे. मानवी जीवनाला आध्यात्मिक अंग सदैव राहणार आणि भारतीय दर्शनांतून जो आध्यात्मिक विचार मांडला आहे, जे आध्यात्मिक चिंतन आणि मर्मदृष्टी त्यांत प्रकट झाली

आहे ती कधी कालबाह्य ठरणार नाही. हा विचार निर्णायक आहे असा दावा नाही. ज्याची नेहमीच गंभीरपणे दखल घ्यावी अशा योग्यतेचा तो आहे एवढेच हे म्हणणे आहे. दुसरी गोष्ट अशी की, आज 'शास्त्र' म्हटल्यावर आपल्या डोळ्यांपुढे भौतिकी, रसायनशास्त्र ह्यासारखे भौतिक विज्ञान उभे राहते. ह्या शास्त्रांतील सिद्धान्तांचे व्यवहारात उपयोजन करता येते, त्यांच्यावर तंत्रज्ञान आधारता येते. शास्त्रांचे महत्त्व, त्यांचा दरारा ह्या त्यांच्या व्यावहारिक उपयुक्ततेवर आधारला आहे. गणित हे एक स्वतंत्र, स्वायत्त शास्त्र आहे आणि ज्यांना गणिती बुद्धीची देणगी लाभली आहे ते गणिताने निर्माण केलेल्या बुद्धिग्राह्य विश्वात रमतात. पण गणिताचे जे महत्त्व आहे ते गणिताने निर्माण केलेल्या विश्वाचे जे बौद्धिक सौंदर्य आहे त्याच्यात नसते तर गणिताच्या सिद्धान्तांचे भौतिकीसारख्या उपयुक्त ठरलेल्या शास्त्रात उपयोजन करता येते त्याच्यात आहे. सामाजिक शास्त्रेही निसर्ग-विज्ञानांचे अनुकरण करतात आणि सामाजिक धोरणे आखण्यासाठी किंवा त्यांची अमलबजावणी करण्यासाठी उपयुक्त ठरेल असे ज्ञान उपलब्ध करून देण्याची जबाबदारी स्वीकारतात. पण शास्त्राकडे पाहण्याची ही उपयुक्ततावादी दृष्टी अलीकडची आहे.

शास्त्रांकडे पाहण्याची दुसरी एक दृष्टी प्राचीन काळापासून चालत आलेली आहे. ती पाश्चात्त्यही आहे आणि भारतीयही आहे. ही दृष्टी अशी की, उदा., संगीतात ज्याप्रमाणे स्वर आणि ताल ह्यांच्या माध्यमातून सुंदर रचना करण्यात येतात त्याप्रमाणे, मानवी बुद्धी अनुभव आणि संकल्पना ह्यांच्या माध्यमाद्वारा ज्यांच्या अंगी तार्किक सौंदर्य असते अशा रचना संघटित करते. अशा रचना म्हणजे शास्त्रे होत. अर्थात शास्त्र 'प्रमाण' असावे लागते. म्हणजे कोणत्यातरी अर्थाने ते अनुभवाशी सुसंगत असावे लागते आणि त्याच्या अंगी आंतरिक तार्किक सुसंगती असणे आवश्यक असते. पण 'अनुभवा'चे अनेक भिन्न अर्थ होऊ शकतात; आणि म्हणून 'प्रामाण्या'चे भिन्न अर्थ होतात. महत्त्वाची गोष्ट अशी की, 'शास्त्र' ह्या पदवीला पात्र असलेल्या बौद्धिक रचनेच्या अंगी तार्किक सौंदर्य असते आणि माणसाची बुद्धी ह्या तार्किक सौंदर्यात रमते. अशा तार्किक रचनेची निर्मिती करण्याचा आनंद आणि तिचे बौद्धिक आकलन करण्याचा आनंद हे शास्त्राचे सार्वत्रिक प्रयोजन असते; उपयुक्तता हे नव्हे. ह्या अर्थाने व्याकरण, सांख्य, मीमांसा, न्याय ही शास्त्रे आहेत आणि ही शास्त्रे म्हणजे भारतीय बौद्धिक परंपरेने मानवजातीसाठी ठेवलेला बौद्धिक वारसा आहे.

स्वामीजींची बुद्धी घटपटाच्या शास्त्रीय खटपटीत स्वाभाविकपणे रमत होती. न्याय, मीमांसा आणि अद्वैत ह्या दर्शनांचे ते पहिल्या प्रतीचे पंडित होते. त्यांनी रचलेला आठ खंडांचा *मीमांसाकोश* आणि *अद्वैतसिद्धी*चे त्यांनी केलेले भाषांतर ह्याची साक्ष देतात. पण स्वामीजी केवळ पंडित नव्हते. ते स्वभावतः आध्यात्मिक प्रवृत्तीचे होते. त्यांनी स्वतःचा संसार कधी केला नाही. आणि अखेरीस विधिपूर्वक संन्यास घेतला. अंतःकरणशुद्धी, वैराग्य, शमदमादिसाधनसंपत् यांची सातत्याने साधना करणे हा त्यांचा जीवनमार्ग होता. ह्या उदात्त व्यक्तिमत्त्वाचा प्रभाव त्यांच्या सहकाऱ्यांवर आणि शिष्यांवर आणि प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या कार्यपद्धतीवर पडल्याशिवाय राहिला नाही.

स्वामी विरागी होते पण निवृत्त नव्हते. त्यांनी स्वतःचा संसार केला नाही पण प्राज्ञपाठशाळामंडळाचा आणि त्याच्या द्वारा समाजाचा संसार केला. मंडळाचे उद्दिष्ट तिहेरी होते हे वर स्पष्ट केलेच आहे. भारतीय शास्त्रांचे अध्ययन आणि अध्यापन करणे हा ह्या उद्दिष्टाचा एक भाग होता. स्वामीजींच्या नेतृत्वाखाली हे उद्दिष्ट समर्थपणे साधले गेले. सुदैवाने स्वामीजींना बौद्धिकदृष्ट्या त्यांच्या तोलामोलाचा असलेला शिष्य तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांच्या रूपात लाभला. मंडळाचा कारभार सांभाळण्याची जबाबदारी ज्या पुढच्या पिढीतील कार्यकर्त्यांवर येऊन पडली त्यांना एक चतुरस्र आणि प्रतिभाशाली विद्वान नेता म्हणून लाभला.

मंडळाचे दुसरे उद्दिष्ट हिंदू समाजात एकात्मता निर्माण करण्यासाठी सामाजिक सुधारणा घडवून आणण्यासाठी झटणारे कार्यकर्ते प्रशिक्षित करणे हे होते. सामाजिक चालीरीती – जातिभेद, अस्पृश्यता, बालविवाह इ. – धार्मिक परंपरेवर आधारलेल्या असल्यामुळे सामाजिक सुधारणा घडवून आणण्यासाठी धर्मसुधारणा घडवून आणणे आवश्यक होते. हे काम स्वामीजींनी त्यांचे पट्टशिष्य लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांच्या साहाय्याने हातात घेतले. स्वामीजी आणि शास्त्रीजी हे मीमांसा आणि धर्मशास्त्र ह्यांचे गाढे पंडित असल्यामुळे धर्मसुधारणेच्या क्षेत्रात त्यांचा अधिकार असाधारण होता. त्यांचा वाद सनातनी पंडितांशी होता. सनातनी पंडितांचे ठाम मत असे होते की हिंदू धर्म – श्रुती-स्मृतींवर आधारलेला वैदिक धर्म – नित्य आणि अपरिवर्तनीय आहे. श्रुती, स्मृती आणि पुराणे ह्या ग्रंथांतील वाक्यांतून, वचनांतून हा धर्म प्रकट झाला आहे. ही सर्व धर्मवाचक वचने परस्परसुसंगत आहेत. कोणत्याही दोन वचनांत विरोध आढळून आला तर तो केवळ सकृद्दर्शनी भासणारा विरोध असतो आणि त्याचे निराकरण करण्याचे मान्य असे मार्ग आहेत. सर्व धर्मवाचक वचनांचा सुसंगतपणे अर्थ लावला की माणसांसाठी विहित असलेला, त्यांनी पाळावयाचा संपूर्ण धर्म प्रकट होतो. त्यात फेरबदल करण्याचा कुणालाही अधिकार नाही. ह्या भूमिकेला 'समन्वयवाद' म्हणूया.

स्वामीजी धर्मपरिवर्तनवादी होते. त्यांची भूमिका ऐतिहासिक, इतिहासवादी होती. ती थोडक्यात अशी की, वैदिक धर्माची मूलतत्त्वे नित्य, सर्वदा प्रमाण अशी असली तरी समाजाचे नियमन करणारे जे धर्मावर आधारलेले नियम व कायदे असतात त्यांत वेळोवेळी वदल करण्यात आलेले आहेत. उदा., विवाह वयाच्या कोणत्या वर्षी करावा, तो कुणाकुणांत व्हावा, स्त्रियांना पैतृक मालमत्तेत किती हिस्सा असावा, वर्णभेद असावा की नाही इ. बाबतीत जे नियम धर्माधिष्ठित व म्हणून बंधनकारक मानले जातात त्यांत प्रचलित सामाजिक परिस्थितीला अनुसरून वेळोवेळी वदल करण्यात आले आहेत. स्वार्थ, लोभ, द्वेष इत्यादींपासून जे मुक्त आहेत अशा शहाण्या, सत्प्रवृत्त व्यक्तींना असे बदल करण्याचा अधिकार असतो आणि ती त्यांची जबाबदारीही असते. आता एखादी सुचविण्यात आलेली 'सुधारणा' ही खरोखरच सुधारणा आहे, म्हणजे ती अमलात आली तर माणसांची जीवने पूर्वीच्या मानाने अधिक चांगली होतील असा निर्णय करायला काही निकष लागतील. हे निकष आपल्याला अहिंसा, सत्य, सर्वभूतहितरती (म्ह. प्राणिमात्राच्या हिताविषयीची आस्था) इ. 'साधारण धर्मा'पासून लाभतात असे परिवर्तनवाद्यांचे म्हणणे होते. परंपरागत वर्णधर्म आणि जातींचे धर्म ह्यांपेक्षा हे साधारण धर्म श्रेष्ठ आहेत अशी ही भूमिका होती. हीच गांधीजींचीही भूमिका होती.

समन्वयवादी आणि परिवर्तनवादी ह्यांच्यात ह्या शतकाच्या दुसऱ्या, तिसऱ्या दशकांत अटीतटीचे वाद झाले. ह्यातून महत्त्वाचे लोकशिक्षण झाले. सुशिक्षित लोक धर्माविषयी अधिक गंभीरपणे विचार करू लागले. ह्या वैचारिक मंथनाचे एक फलित असे झाले की, मंडळाने 'धर्मकोशा'चे प्रचंड काम हाती घेतले. ह्या योजनेमागे स्वामीजींची प्रेरणा होती; आणि अर्थात मार्गदर्शनही होते. पण तिला मूर्तरूप देऊन ती प्रत्यक्षात उतरविण्यात तर्कतीर्थांचा सिंहाचा वाटा होता. धर्मकोशाचे स्वरूप थोडक्यात असे आहे. हिंदू किंवा वैदिक धर्माची अनेक अंगे आहेत. उदा., संस्कार, व्यवहार (कायदा), राजनीती, वर्णाश्रमधर्म, श्राद्धशुद्धी इ. अशा प्रत्येक अंगावर *धर्मकोशाचे* एक एक कांड रचलेले आहे. उदा., *व्यवहारकांड* घेतले तर कायद्यांच्या संबंधात अधिकृत ग्रंथांत जी विधिनिषेधपर वचने असतील, म्हणजे काय करावे आणि काय करू नये ह्याचे आदेश देणारी जी वचने असतील (आणि ह्या वचनांचे विवरण करणारी वाक्ये असतील) ती निवडून त्यांचा ह्या काण्डात कालानुक्रमाने संग्रह केलेला असेल. धर्माविषयीचे अधिकारी ग्रंथ म्हणजे अर्थात वेद, सर्व स्मृती, धर्मसूत्रे, पुराणे, स्मृतींवरील प्रमाण मानण्यात आली असलेली भाष्ये, टीका आणि अधिकारी पंडितांनी लिहिलेले निबंध. ह्या एकंदर साहित्याने तीन हजार वर्षांहून दीर्घ असलेला कालखंड व्यापलेला आहे, ही गोष्ट ध्यानात घेतली तर ह्या कामाचा आवाका केवढा आहे ह्याची कल्पना येईल. मूळ ग्रंथांच्या कालक्रमानुसार ही वचने मांडलेली असल्यामुळे हिंदू कायद्यातील तरतुदी आणि त्यांना आधारभूत असलेली तत्त्वे आणि नियम कसे बदलत आले आहेत ह्याचा ऐतिहासिक आलेख वाचकापुढे उभा राहतो. म्हणजे परिवर्तनवादी भूमिकेला पोषक असा पुरावा *धर्मकोशा*मुळे उपलब्ध होतो. पण *धर्मकोशा*ची रचना पक्षपाती दृष्टीने केलेली नाही. ऐतिहासिक काळात तरी भारतीय समाजाच्या एका मोठ्या घटकाच्या – हिंदू समाजाच्या – जीवनाचे नियमन करणारे सर्वव्यापी तत्त्व म्हणजे धर्म होते. तेव्हा धर्म नेमून देणाऱ्या आणि विशद करणाऱ्या मूळ वचनांच्या आणि ह्या वचनांवर वेळोवेळी अधिकृत भाष्य करणाऱ्या विधानांच्या ऐतिहासिक क्रमाने केलेल्या मांडणीतून हिंदू समाजाचा सांस्कृतिक आणि सामाजिक इतिहास, ह्या संस्कृतीला आणि समाजधारणेला आधारभूत असलेल्या संकल्पनांच्या, मूल्यांच्या आणि तत्त्वांच्या विकासाचा इतिहास उपलब्ध होतो असे म्हणण्यात अतिशयोक्ती नाही. भारतीय संस्कृतीवर आधुनिक काळात जे संशोधन झाले त्यात *धर्मकोशा*चे स्थान केवळ अद्वितीय आहे. *धर्मकोशा*च्या रचनेचे काम अजूनही चालू आहे. भारतीय विद्यांची आणि शास्त्रांची सेवा करण्याची प्रतिज्ञा करून प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचा अवतार झाला होता. केवळ *धर्मकोशा*च्या रचनेने ही प्रतिज्ञा फलद्रूप झाली आहे.

सनातनी पंडितांशी तार्किक शिस्तीला धरून केलेले पंडिती वाद आणि *धर्मकोशा*ची रचना ह्यांच्या रूपाने मंडळाने धार्मिक आणि सामाजिक सुधारणेला वैचारिक आणि 'शास्त्रीय' अधिष्ठान प्राप्त करून दिले. शिवाय मंडळाने सुधारणेच्या ह्या उपक्रमात सक्रिय भाग घेतला. ह्याचे एकच उदाहरण द्यायचे तर गांधीजींच्या अस्पृश्यता-निर्मूलनाच्या मोहिमेला स्वामीजींनी दिलेल्या आशीर्वादाचा निर्देश करता येईल. स्वामीजींच्या पाठिंब्याने शास्त्रीजी हे ह्या क्षेत्रात गांधीजींचे प्रमुख पंडिती सल्लागार होते हे सर्वांना माहीत आहेच.

मंडळाचे तिसरे उद्दिष्ट म्हणजे पाश्चात्त्य संस्कृतीत भारतीय सामाजिक, सांस्कृतिक जीवनाला पोषक असे जे घटक असतील ते आत्मसात करण्याचा प्रयत्न करण्याचे होते. उदा., इंग्रजांची सामाजिक, प्रशासकीय शिस्त ही आदर्शवत होती आणि तिचे अनुकरण करणे आपल्याला हितावह होते. ह्या निर्णयाला अनुसरून प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या कारभारात, आधुनिक संस्थांत ज्या स्वरूपाची शिस्त असते ती अवतरली. उदा., मंडळाने स्वतःला एका न्यासाचे (ट्रस्ट) रूप दिले. पाठशाळांतून प्रचलित असलेली शिक्षणपद्धती अनौपचारिक असे. एखादा विद्वान पंडित शास्त्रांचे अध्यापन करायला तयार आहे हे वृत्त पसरताच त्याच्याभोवती जिज्ञासू शिष्य

गोळा होत आणि पाठशाळा अस्तित्वात येई. अशा पाठशाळा अल्पजीवी असत. (अर्थात मंदिरांच्या आश्रयाने नांदणाऱ्या पाठशाळा अधिक स्थायी असत.) अशा पाठशाळांनी वाई एकदा गजबजली होती. आज त्या विलयाला गेल्या आहेत. प्राज्ञपाठशाळामंडळ टिकून आहे ह्याचे एक कारण असे की, स्वामीजींनी मंडळाला संस्थात्मक रूप दिले. प्राज्ञपाठशाळेत नेमून दिलेल्या वेळापत्रकानुसार अध्यापन आणि विद्यार्थ्यांचे दैनंदिन कार्यक्रम पार पाडले जात. ही नवीन गोष्ट होती. पाश्चात्त्यांची आधुनिक भौतिक शास्त्रे आणि त्यांचे ज्ञान करून घेण्याचे माध्यम म्हणून इंग्रजी भाषा ह्यांच्या अध्ययनाला अभ्यासक्रमात स्थान होते. सामाजिक व राजकीय व्यवहारात एक नागरिक म्हणून उपक्रमशील असणे हे पाश्चात्त्यांचे एक अनुकरणीय वैशिष्ट्य होते. राजकीय स्वातंत्र्य हस्तगत करणे हा प्राज्ञपाठशाळेच्या दृष्टीने भारतीय स्वत्वाच्या पुनःस्थापनेचा महत्त्वाचा भाग होता. तेव्हा स्वातंत्र्याच्या आंदोलनात मंडळाचे सदस्य पहिल्यापासून सहभागी होते. ज्यांच्यावर ब्रिटिश सरकारचा रोप झाला होता अशा विद्वानांचे, तसेच शस्त्रमार्गी क्रांतिकारकांचे प्राज्ञपाठशाळा हे स्वागतशील आश्रयस्थान होते. पुढे गांधीजींनी जेव्हा स्वातंत्र्यासाठी आपली प्रभावी जनआंदोलने केली तेव्हा मंडळाचे अध्यापक त्यांत सहभागी झाले, त्यांनी कारावास भोगला.

तर्कतीर्थांमध्ये ही त्रिविध प्रेरणा उत्कटपणे एकवटली होती. भारतीय विद्यांमध्ये त्यांनी असाधारण अधिकार प्राप्त करून घेतला होता. धर्मसुधारणेच्या कामात ते स्वामीजींबरोबर अग्रभागी होते; धर्मसुधारणेचे आयुध म्हणून कल्पिलेल्या *धर्मकोशा*चे ते प्रमुख संपादक होते. स्वातंत्र्याच्या आंदोलनात त्यांनी सक्रिय भाग घेऊन कारावास भोगला होता. त्यांनी इंग्रजी शिकून घेतले होते आणि आधुनिक पाश्चात्त्य सामाजिक शास्त्रांचा सखोल आणि व्यापक अभ्यास केला होता. तेव्हा स्वामीजींच्या मागून ते मंडळाचे प्रमुख बनले हे यथायोग्य होते. पण मीमांसा आणि धर्मशास्त्र, न्याय-वैशेषिक व सांख्य-योग, वेदान्त ह्यांसारख्या भारतीय शास्त्रांत पारंगत होण्याचे साध्य आणि आधुनिक पाश्चात्त्य सामाजिक व भौतिक शास्त्रांचे अध्ययन करण्याचे साध्य ह्यांत एक प्रकारचा ताण आहे. वैशेषिक दर्शनाचे उदाहरण घेऊ. वैशेषिक दर्शन परमाणुवादाचा पुरस्कार करते. जगातील सर्व पदार्थ परमाणूंचे बनले आहेत किंवा परमाणू आहेत अशी त्यांची उपपत्ती ते लावते. पाश्चात्त्य रसायनशास्त्रात आणि भौतिकीत परमाणुवादाचा स्वीकार करण्यात आला आहे. [परमाणू (ॲटम्स) हे जडद्रव्याचे अंतिम घटक नाहीत, ह्या घटकांचेही पूर्वघटक आहेत ही वैज्ञानिक परमाणुवादाची पुढली पायरी.] पण निसर्गात घडणाऱ्या प्रक्रियांचे ज्या प्रकारचे स्पष्टीकरण वैज्ञानिक परमाणुवाद देतो – उदा., जळण्याची क्रिया घडली तर नेमके काय घडत असते, किंवा दुधाचे दही होते तेव्हा नेमके काय घडते – तसे स्पष्टीकरण वैशेषिकांचा परमाणुवाद देऊच शकत नाही. तेव्हा सृष्टीविषयीचे ज्ञान करून देणारी उपपत्ती म्हणून वैशेषिक दर्शन गतार्थ झाले आहे असेच मानावे लागते. न्यायदर्शनात इतर अनेक गोष्टींबरोबरच अनुमानाची व्याख्या करून भिन्न स्वरूपाच्या अनुमानांची व्यवस्था लावण्याचा प्रयत्न झाला आहे. आता ॲरिस्टॉटलपासून पाश्चात्त्य तर्कशास्त्रात अनुमान, त्याचे प्रकार, त्यांच्या प्रामाण्याचे स्वरूप आणि निकष ह्यांविषयी जो विचार झाला आहे तो न्यायशास्त्रातील विचारापेक्षा कितीतरी अधिक समृद्ध आणि सुव्यवस्थित आहे. गेल्या शंभर वर्षांत तर ह्या शास्त्रात देदीप्यमान प्रगती झाली आहे. धर्मशास्त्राच्या परंपरेत समाज, आदर्श मानवी जीवन, नीती ह्यांविषयी अत्यंत सूक्ष्म आणि सर्वांगीण विचार झाला आहे ह्यात शंका नाही. पण प्लेटो-ॲरिस्टॉटलच्या काळापासून ह्या प्रश्नांविषयीचे असेच सूक्ष्म आणि गंभीर चिंतन पाश्चात्त्य परंपरेत झालेले आढळते आणि आधुनिक काळात तर राज्यशास्त्र, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र, संस्कृतींचा इतिहास इ. मानव्यविद्यांच्या सर्व शाखांत पाश्चात्त्य विचारवंतांनी लक्षणीय प्रगती केली आहे. ह्याचा अर्थ असा की, ज्ञानाच्या क्षेत्रात एक प्रकारचा असमतोल निर्माण झालेला आहे. भारतीय शास्त्रे शास्त्रे म्हणून प्राथमिक अवस्थेत आहेत आणि तेथेच कुंठित झाली आहेत, उलट पाश्चात्त्य शास्त्रे प्रगत आहेत आणि प्रगतिशील आहेत असे एकंदर चित्र दिसते. भारतीय विद्यांचे चोख ज्ञान संपादन करून त्या अधिष्ठानावर पाश्चात्त्य बौद्धिक परंपरेपासून जे जे सकस ज्ञान मिळेल त्याची त्यात भर घालायची ही भूमिका आकर्षक वाटली तरी ती टिकवून धरणे कठीण आहे. भारतीय ज्ञानात ज्याची भर घालायची ते ज्ञान त्याच्या मानाने कितीतरी अधिक संपन्न आणि विविधांगी आहे. तेव्हा प्रत्यक्षात घडते ते असे की भारतीय ज्ञानापासून आपण प्रारंभ करतो खरे; पण त्याच्यात पाश्चात्त्य ज्ञानाची भर घातली गेली असे न होता आपण पाश्चात्त्य ज्ञानात स्थिरावतो आणि त्याच्यापासून लाभणाऱ्या दृष्टीने आपल्या प्रवासाच्या प्रारंभबिंदूचे, म्हणजे भारतीय ज्ञानाचे मूल्यमापन करतो.

ही एक गोष्ट झाली. दुसरी तितकीच महत्त्वाची गोष्ट अशी : सामाजिक ज्ञानाचा आणि काही प्रमाणात भौतिक ज्ञानाचाही सामाजिक व्यवहाराशी निकटचा संबंध असतो. पंधराव्या शतकापासून युरोपमध्ये जी सामाजिक आणि सांस्कृतिक आंदोलने झाली - *रेनेसान्स*, धर्मसुधारणा (रेफर्मेशन), प्रबोधन (एन्लाइटन्मेन्ट) इ. – त्यांच्यामुळे आदर्श मानवी समाज आणि आदर्श व्यक्तिजीवन

अनुक्रमणिका

ह्यांच्याविषयीच्या काही नवीन संकल्पना आणि तत्त्वे उदयाला आली आणि जनमानसात रुजली. व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, समताधिष्ठित न्याय इ. आणि ह्यातून समाजपरिवर्तनाच्या दिशा स्पष्ट झाल्या. ह्या सामाजिक, वैचारिक मंथनातून भारतीय स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाला प्रेरणा मिळाली, जे राजकीय स्वातंत्र्य प्राप्त करून घ्यायचे आहे त्याचा सामाजिक आशय स्पष्ट होऊ लागला. राजकीय स्वातंत्र्याचे आंदोलन हे त्याच वेळी सामाजिक परिवर्तनाचे आंदोलनही बनले. ज्याप्रमाणे ज्ञानाच्या क्षेत्रात आधुनिक ज्ञानाच्या दृष्टिकोणातून भारतीय ज्ञानाचे मूल्यमापन होऊ लागले होते त्याप्रमाणे 'आधुनिक' सामाजिक व नैतिक मूल्ये, संकल्पना ह्यांच्या दृष्टिकोणातून भारतीय समाजव्यवस्थेचे व सामाजिक परंपरेचे मूल्यमापन होऊ लागले, त्यांचा अर्थ लावण्यात येऊ लागला. आधुनिक पाश्चात्त्य संस्कृतीपूर्वी बहरलेल्या संस्कृतींना 'पारंपरिक' हे विशेषण लावण्यात येऊ लागले आणि पारंपरिक संस्कृतींचे आधुनिकीकरण कसे करता येईल हा त्या संस्कृतींपुढे ठाकलेला महाप्रश्न आहे हा समज रूढ झाला. भारतीय संस्कृतीने स्वतःचे स्वत्व जोपासले पाहिजे हा आग्रह निरर्थक ठरला. मानवी संस्कृतीमध्ये जे चांगले आहे त्याचा स्वीकार इतरांप्रमाणे भारतीयांनी केला पाहिजे, येथे आपपरभाव वर्ज्य आहे अशा मानवतावादी भूमिकेने त्याची जागा घेतली. ह्या भूमिकेत असे एक सुप्त गृहीतकृत्य होते की, ज्याप्रमाणे आजवर मानवी ज्ञानाचा म्हणून जो संग्रह झाला आहे त्यात जे जे सत्य आहे ते जसे वैज्ञानिक ज्ञानात सामावले जाते आणि जे असत्य आहे हे त्याज्य ठरते, व म्हणून पारंपरिक मानवी ज्ञानाचे विसर्जन होऊन त्याची जागा जसे वैज्ञानिक ज्ञान घेते, त्याप्रमाणे पारंपरिक संस्कृतीत जी प्रमाण अशी मूल्ये विकसित झाली असतील ती सर्व आधुनिक मूल्यांत समाविष्ट होतात व म्हणून पारंपरिक संस्कृती गतार्थ ठरतात; त्यांची जागा आधुनिक संस्कृती घेते. ही संस्कृती आत्मसात करण्यात सर्व ऐतिहासिक समाजांचे कल्याण आहे आणि हे त्यांचे भवितव्य आहे. प्रबोधनाने पुरस्कारलेला विवेकवाद आणि मार्क्सचा इतिहासविषयक दृष्टिकोण ह्यांचे हे सार आहे. ह्या उपपत्तींचे जबरदस्त आकर्षण आधुनिक काळातील विचारी माणसांवर आहे. शास्त्रीजींनीही हा दृष्टिकोण मनापासून स्वीकारला.

हिंदू धर्माची समीक्षा ह्या तर्कतीर्थांच्या मूलग्राही अभिजात पुस्तकात हा दृष्टिकोण उत्कटपणे प्रतिबिंबित झाला आहे. त्यात मार्क्सवादी विचारवंत म्हणून त्यांनी हिंदू धर्माची चिकित्सा केली आहे. शास्त्रीजींनी मार्क्सवाद स्वीकारला व पुढे नवमानवतावादापर्यंत वैचारिक प्रवास केला. तरीही शास्त्रीजींच्या अंतःकरणात एक द्वंद्व होते. पारंपरिक भारतीय शास्त्रांचे ते अधिकारी पंडित होते. ह्या शास्त्रांची बौद्धिक थोरवी त्यांना पटली होती. ही शास्त्रे म्हणजे मानवी ज्ञानाला भारतीयांनी केलेले बहुमोल योगदान आहे अशी त्यांची धारणा होती. भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेत आत्मौपम्यवृत्ती, सर्वभूतहितरती ह्यांसारखी जी श्रेष्ठ मूल्ये विकसित झाली होती त्यांचे ते पूजक होते. दुसऱ्या बाजूला आधुनिक ज्ञान व नैतिक-सामाजिक मूल्ये ह्यांचीही थोरवी त्यांना मनापासून भावली होती आणि हे ज्ञान व ही मूल्ये म्हणजे भारतीय ज्ञान व मूल्ये ह्यांना असलेला पर्याय आहे अशी आशंका त्यांना होती. 'पारंपरिक' समाजाकडून आधुनिक पाश्चात्त्य संस्कृतीकडे येणाऱ्या सर्वच विचारी माणसांपुढे असलेला हा पेच आहे.

मानवेंद्रनाथ रॉयप्रणीत नवमानवतावादावर (किंवा वैज्ञानिक मानवतावादावर) शास्त्रीजींची मनापासून निष्ठा जडली होती. किंबहुना ह्या तत्त्वज्ञानाच्या घडणीत त्यांचा महत्त्वाचा सहभाग होता. महायुद्धाच्या काळात व १९४८ साली रॅडिकल ह्युमनिस्ट पक्ष बरखास्त करण्यात येईपर्यंत त्यांनी पक्षाचे काम तल्लीनतेने केले. ह्या कालखंडात पक्ष हे त्यांच्या सार्वजनिक जीवनाचे केंद्र होते; प्राज्ञपाठशाळा ही निवाऱ्याची जागा होती. *धर्मकोशा*चे काम पूर्वी आखल्याप्रमाणे कमी-अधिक वेगाने चालले होते. पण भारतीय समाजाच्या पुनरुत्थानासाठी जे सामाजिक प्रबोधन घडवून आणणे आवश्यक होते त्याचा धर्मसुधारणा हा पाया आहे ही दृष्टी राहिली नव्हती; किंवा क्षीण झाली होती. विवेकवाद, वैज्ञानिक विचारपद्धती आणि ज्ञान ह्यांच्या आधारावर सामाजिक परिवर्तन घडवून आणले पाहिजे ह्या दृष्टीने आता तिची जागा घेतली होती. ह्या कार्यक्रमात प्राज्ञपाठशाळामंडळाला काही कार्यभार उचलता येईल अशी परिस्थिती नव्हती. पुढे स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर व महाराष्ट्र राज्याची स्थापना झाल्यानंतर महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाचे अध्यक्ष म्हणून शास्त्रीजींनी जो कार्यक्रम राबविला – ज्याचा **मराठी विश्वकोश** हा महाप्रकल्प हा एक भाग होता व ज्याचे प्रधान संपादक शास्त्रीजीच होते – त्यातही आधुनिक वैज्ञानिक व सामाजिक ज्ञान मराठीत उतरविण्याला मध्यवर्ती स्थान होते. त्यांच्या सार्वजनिक जीवनाचे केंद्र प्राज्ञपाठशाळेपासून दूर सरकले होते.

हे सर्व खरे असले तरीही त्यांच्या मनःपिंडाचे हे संपूर्ण वर्णन नाही. अद्वैताच्या परिभाषेत बोलायचे तर वैज्ञानिक दृष्टी, वैज्ञानिक ज्ञान, मानव्यवादी (ह्युमनिस्ट) नीतिशास्त्र ह्यांना त्यांच्या दृष्टीने 'व्यावहारिक' प्रामाण्य होते; अंतिम प्रामाण्य नव्हते. मानवी जाणीव वैज्ञानिक दृष्टीच्या पलीकडे जाते, अंतिम तत्त्वाची चाहूल तिला लागत असते, हे तत्त्व निश्चित संकल्पनांच्या माध्यमातून पकडता येत नसले तरी अनेक प्रकारच्या समृद्ध नैतिक-आध्यात्मिक अनुभवांतून ते प्रतिबिंबित होत असते, त्यांना एकत्र गुंफणाऱ्या आध्यात्मिक

परंपरांतून सम्यक जीवनदृष्टी मिळते हा त्यांच्या चिंतनाचा निष्कर्ष होता; कदाचित तो त्यांचा अंतरंगीचा अनुभव होता. ह्यामुळे पूर्णपणे 'आधुनिक' बनलेले शास्त्रीजी हे अखेर 'शास्त्री' राहिले. आधुनिकतेविषयी त्यांची वृत्ती द्विधा राहिली. आधुनिकतेने व्यापलेल्या त्यांच्या अंतःकरणात भारतीय परंपरेची महती यथार्थपणे ओळखणारी दहा अंगुळांएवढी जागा अजेय राहिली. आणि हळूहळू ही अजेय भूमी अधिकाधिक व्यापक बनत गेली. आधुनिकता स्वीकारून परंपरेचे मूल्यमापन कसे करावे असा प्रश्न नसून, परंपरेच्या भूमीवरून कृतार्थ मानवी जीवनाच्या संदर्भात आधुनिकतेचे मूल्यमापन कसे करावे असा प्रश्न आहे, असा त्यांचा दृष्टिकोण बनत गेला.

म्हणजे, आपल्या आयुष्याच्या अखेरच्या पर्वात शास्त्रीजी स्वामीजींच्या भूमिकेकडे परतले होते अशी चिन्हे दिसतात. *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ह्या त्यांच्या परिणतप्रज्ञ अवस्थेतील महत्तम ग्रंथात ह्याच्या खाणाखुणा आढळतील. कोणत्यातरी समाजाने प्रमाण वैश्विक संस्कृती निर्माण केली आहे आणि इतर सर्व समाजांनी तिचा अकर्तेपणे स्वीकार करावा अशी परिस्थिती नाही; तर ज्या अनेक मानवी संस्कृती आजपर्यंत विकसित झाल्या आहेत त्यांतील प्रत्येकीने स्वतःचे स्वत्व जोपासत असताना, आत्मचिकित्सा करीत आत्मसुधारणा करीत असताना, इतर संस्कृतींशी आदराने व आपुलकीने संवाद साधावा, ह्या संवादातून, आपली पृथगात्मता न हरवता, त्यांनी अधिकाधिक एकमेकांसारखे व्हावे हा वैश्विक संस्कृती निर्माण करण्याचा राजमार्ग आहे, अशी ही भूमिका आहे. ही दृष्टी हा प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या कार्यकर्त्यांना त्याच्या परंपरेपासून लाभलेला बहुमोल वारसा आहे. तो जतन करणे आणि त्याला अनुसरून आज अर्थपूर्ण ठरेल असे काम करीत राहणे ही त्यांची जबाबदारी आहे.

ह्या कामाचा आशय काय राहील? एकतर ह्या देशी रुजलेल्या आणि वाढलेल्या सांस्कृतिक-सामाजिक परंपरेचे चिकित्सक अध्ययन करून ती परंपरा फिरून आपलीशी करण्याचा प्रयत्न करणे हा ह्या कामाचा एक भाग राहील. ती, 'फिरून आपलीशी' करणे आवश्यक आहे; कारण पारतंत्र्याच्या आणि आधुनिकतेच्या धक्क्यामुळे बऱ्याच प्रमाणात आपण ती गमावून बसलो आहोत. *धर्मकोशा*चा प्रकल्प तडीला नेणे ह्याला ह्या कामात अग्रस्थान राहीलच. पण भारतीय दर्शने, आयुर्वेदादी भारतीय विद्या, सामाजिक व्यवहाराची भारतीय शैली ह्यांचा जिव्हाळ्याने अभ्यास करण्याला ह्या कार्यक्रमात महत्त्व राहील. इतर संस्कृतींशी आदराने साधलेला संवाद हा त्या कार्यक्रमाचा दुसरा भाग राहील. सुदैवाने मानवाच्या इतर प्रमुख धार्मिक संस्कृती – ख्रिस्ती, इस्लामी, यहुदी, इ. – ह्या इतिहासाच्या ओघात भारतीय बनल्या आहेत. त्या कोणत्याही अर्थाने आता परकीय राहिलेल्या नाहीत. त्याही देशी आहेत. त्यांची मुळे अन्यत्र असली तरी भारतात त्यांना पारंब्या फुटल्या आहेत आणि ह्या पारंब्या भारताच्या भूमीत खोलवर रुजल्या आहेत. त्यांच्याशी होणारा संवाद म्हणजे भारतीयांनी परक्यांशी केलेला संवाद असणार नाही. भारतीयांनी एकमेकांशी केलेला संवाद असे त्याचे स्वरूप राहील. ह्या संवादाची पार्श्वभूमी म्हणून ह्या सांस्कृतिक परंपरांचा आणि विशेषतः भारताच्या भूमीत ह्या संस्कृतींनी परस्परांशी जे आदान-प्रदान केले आहे आणि ज्यातून ह्या सर्व संस्कृतींना त्यांचे देशी रूप प्राप्त झाले आहे त्याचा गुणग्राही आणि चिकित्सक वृत्तीने अभ्यास केला पाहिजे. ह्या कार्यक्रमाचा तिसरा पैलू असा की ह्या सर्व अध्ययनाचे फलित म्हणून जे निष्कर्ष हाती लागतील ते सर्वसामान्य सुशिक्षित समाजापर्यंत त्याचे प्रबोधन करण्यासाठी पोचविणे. प्रबोधनाच्या रूढ अर्थाहून हे वेगळ्या प्रकाराचे प्रबोधन असेल.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ही आकारमानाने मोठी संस्था कधीच नव्हती. पण एके काळी तिच्या कार्यात तेजस्विता होती. ती परत हस्तगत करणे कठीण असले तरी अशक्य नाही. पण ह्यासाठी निष्ठावान, व्यवहारदक्ष कार्यकर्ते लागतील.

– *मे.पुं. रेगे*



अनैतिकता

अम्लान दत्त

(अनुवाद : वीणा आलासे)

अनैतिकता म्हणजे काय या बाबतीत काही मतभेद आहेत. हा मुद्दा प्रथमच स्पष्ट करून टाकूया. घरातल्या मंडळींच्या मताविरुद्ध एखाद्या मुलीने परजातीच्या मुलाशी लग्न केले तर पुष्कळदा पालक या वर्तनाला अनैतिकता म्हणतात. पण खरे तर हा स्थानिक रीतिरिवाजांचा प्रश्न असतो. स्थानिक रीतिरिवाजांपासून वेगळे काढूनच नीतिविषयक प्रश्नांचा विचार व्हायला हवा, नेहमी असे करणे सोपे नसले तरीही.

धर्मांचा तौलनिक विचार करताना राममोहन राय यांना ही गोष्ट जाणवली होती की, विशुद्ध नीती व रीतिरिवाज हे एकाच प्रकारात मोडणारे नसतात. विभिन्न धर्मांमध्ये ज्या ठिकाणी साम्य दिसून येते तेथेच विशुद्ध नीतीचा वास असतो. वेगवेगळ्या धर्मांमध्ये फरक असतो तो आचरणाच्या बाबतीत. विवाह हा स्थानिक रीतीनुसार होणाऱ्या आचरणाचा प्रश्न आहे, प्रत्येक देशात या आचरणपद्धती वेगवेगळ्या असतात. पण सत्यवचन हा नैतिक प्रश्न आहे. स्वार्थसिद्धीकरता खोटे बोलणे हे अनैतिकच होय. कोणत्याही धर्मात या वर्तनाचे समर्थन दिसून येत नाही.

रीतिरिवाज हे एक बाह्यलक्षण आहे. सर्व जिवंत समाजांमध्ये यात बदल होत असतात. नैतिक प्रश्न मात्र अधिक खोलवर जाणारे व चिरंतन स्वरूपाचे असतात. हीच गोष्ट जरा वेगळ्या शब्दांमध्ये मांडता येईल. आपण सर्वजण निरनिराळ्या प्रकारे समाजाचे ऋणी असतो. आपण जे अन्न खातो, जे वस्त्र परिधान करतो, दैनंदिन गरजांसाठी अनेक वस्तू वापरतो, त्यांपैकी काय काय आपण स्वतः उत्पादन करू शकतो? जी भाषा, जे सांस्कृतिक संचित घेऊन व्यक्ती स्वतःचे जीवन घडवते ते सारे या विशाल मानवसमाजापासूनच मिळालेले असते. हे ऋण फेडण्याचा प्रयत्न किंवा इच्छा ज्या माणसात नसते तो माणूस आयतोबा असतो, परावलंबी असतो. असे हे परावलंबित्व म्हणजे अनैतिकता. समाजाचे ऋण पूर्णपणे कधीच फेडता येत नाही. पण ते फेडण्याच्या शक्य तितक्या प्रयत्नांमधूनच माणसाची नैतिकता दिसून येते. असे प्रयत्न नसणे हे अनैतिकतेचे लक्षण होय.

आपल्या देशात अनैतिकता पूर्वीपासूनच आहे, पण गेल्या काही वर्षांत तिने प्रचंड रूप धारण केले आहे. याची उदाहरणे चहूकडे विखुरलेली आहेत. देशाच्या हितचिंतकांना हे एक काळजीचे कारण वाटते आहे. १९८३ साली मला एकदा स्वीडनला जावे लागले होते. विश्वभारती विद्यापीठाच्या वतीने प्रख्यात अर्थशास्त्रज्ञ गुन्नर मिरडल (Gunnar Myrdal) यांना देशिकोत्तम ही पदवी देण्यासाठी. ते अति वयोवृद्ध झाले होते व त्यांना चालण्याफिरण्याचा त्रास होत असल्यामुळे भारतात येऊन पदवी घेणे शक्य नव्हते. पण त्यापूर्वी मात्र ते अनेकदा भारतात येऊन गेले होते. त्यांचा व त्यांच्या पत्नीचा नेहरूंशी घनिष्ट परिचय होता. मिरडल हे भारतमित्र होते. त्यांचे लेखनही या देशात अनेकांनी वाचलेले आहे. त्यांच्याशी बोलताना अजूनही त्यांना भारताबद्दल खूप कुतूहल असल्याचे जाणवले. आजारपणात इतक्या दूर राहत असूनही ते भारतातील घडामोडींची दखल घेत असत. त्यांच्याशी बरीच बोलणी झाली पण त्यातली एक गोष्ट अजूनही मला अगदी स्पष्टपणे आठवते. ते म्हणाले, भारतात भ्रष्टाचार माजतो आहे आणि त्याला आळा घालण्याचा प्रयत्न पुरेसा दिसत नाही. ही फार भयंकर गोष्ट असूनही या बाबतीत आपण पुरेसे सावध का होत नाही?

अतिशय उद्विग्नपणे त्यांनी त्यांची ही चिंता मला ऐकवली. नुकत्याच निवर्तलेल्या भारतमित्राची ही सजग वाणी आजही माझ्या कानात गुंजते आहे.

अनैतिकता अंगवळणी पडून गेली की जे आचरण होत राहते तो भ्रष्टाचार होय. भ्रष्टाचाराविरुद्ध चळवळी झाल्या पण तरीही भ्रष्टाचार नाहीसा होत नाही. अर्थात अनैतिकतेचा वा भ्रष्टाचाराचा हा रोग फक्त भारतापुरता मर्यादित नाही. अनेक देशांमध्ये तो वेगाने पसरतो आहे, अगदी साम्यवादी देशांमध्येही. पण माझी चिंता स्वाभाविकपणे आपल्या देशाबाबतच आहे. हा रोग सहजपणे घालवता येण्यासारखा नाही. याचे कारण गवसले तरी उपाय सोपा नाही. पण तरीही उपचार करण्यापूर्वी रोगाचे कारण शोधावेच लागते. हा शोध रोगाच्या लक्षणांवरून घ्यावा लागतो, आसपासच्या परिस्थितीच्या अनुरोधाने घ्यावा लागतो.

भ्रष्टाचाराची अनेक रूपे आहेत. त्यांतली काही एकदम जोरदार धक्कादायक असतात तर काही नेहमीच्या परिचयाची असल्यामुळे त्यांचा धक्का जाणवेनासा झालेला असतो. कायदा व भ्रष्टाचार यांचा परस्परसंबंधही असावा तितका सरळ नाही.

अनुक्रमणिका

काही बाबतीत या दोहोंमधील विरोध अतिशय स्पष्ट असतो तर काही बाबतीत कायद्याच्या चौकटीतच किंवा कायद्यालगतच भ्रष्टाचार वास करताना दिसतो. काही उदाहरणे घेऊया.

एका ढासळलेल्या 'रुग्ण' औद्योगिक संस्थेच्या संचालकांशी काही दिवसांपूर्वी बोलणे झाले. ते नुकतेच त्या कामावर रुजू झाले होते. या संस्थेचे हिशेबठिशेब बऱ्याच काळापासून तपासलेले नव्हते. म्हणून त्यांनी संस्थेची परिस्थिती समजून घेण्याच्या उद्देशाने स्वतःच हिशेबाची वही जरा उलटून पालटून बघितली. हे करत असताना काही मजेदार गोष्टी त्यांच्या लक्षात आल्या. खरेदी-विक्रीचा व्यवहार बराचसा भुताटकीसारखा. एक यंत्र खरेदी करण्यासाठी लक्षावधी रुपये आगाऊ दिलेले दिसले पण यंत्राचा कुठे मागमूस नाही. या संस्थेत तयार होणारा माल एका व्यापारी संस्थेला नियमितपणे विकला जातोय असे दिसले आणि त्या मालाची किंमतही एकामागून एक चेक पाठवून फेडली जात होती. पण हे सर्व चेक बँकेतून परत येत होते; कारण खरेदी करणाऱ्याच्या खात्यात बँकेत पैसेच नव्हते. परत आलेले चेक ड्रॉवरमध्ये जमा झाले होते. चौकशीअंती कळले की, विकणाऱ्या संस्थेच्या एका वरिष्ठ अधिकाऱ्याचा एक जवळचा नातलग खरेदी करणाऱ्या संस्थेचा मालक होता.

आता एका विद्यापीठाची गोष्ट सांगतो. या विद्यापीठात लाखो रूपयांच्या वस्तू वास्तविक किंमतीपेक्षा खूपच जास्त किंमत देऊन विकत घेण्यात आल्या होत्या. ही बातमी कानोकानी पसरल्यानंतरही काहीच करता येणे शक्य नव्हते; कारण जास्तीच्या पैशाचे वाटप पुष्कळजणांमध्ये होऊन गेले होते आणि काही राजकीय जटिलताही होती.

अनैतिकतेचा आणखी एक नमुना पाहा, एका दवाखान्याचा. तिथल्या एका डॉक्टरच्याच तोंडून ऐकलेली ही गोष्ट. रोगी ऑपरेशनसाठी ॲडमिट होतात. पण काहीजणांवर ताबडतोब उपचार सुरू होतात तर काहींना कित्येक दिवस तसेच खितपत ठेवले जाते. उपचारांची ही तत्परता रोग्याच्या गरजेवर अवलंबून नसते किंवा कोणी अगोदर प्रवेश घेतला यावरही अवलंबून नसते. फक्त कोण किती लाच देतो यावरच सर्व ठरते. ही लाच दवाखान्यातल्या काही अगदी खालच्या दर्जाच्या कामकऱ्यांना दिली जाते. तेथून ती वरच्या स्तरावर पोहोचते की काय ते माहीत नाही. पण एक गोष्ट मात्र खरी की, खालच्या स्तरावरील कामकऱ्यांच्या संगठित शक्तीला रोग्याने वरचे पैसे देऊनही त्याला हवी असलेली सेवाशुश्रूषा देण्यात आली नाही. कोणाला जास्तीचे पैसे दिले त्या व्यक्तीचे नावही त्या रोग्याने सांगून टाकल्यावर ठरविण्यात आले की, या बाबतीत चौकशी केली जाईल. त्यानंतर ज्या घटना गेल्या त्या अशा होत्या की शेवटी त्या रोग्याला स्वतःची तक्रार मागे घेणेच योग्य वाटले. काय घडले असेल त्याचा फक्त अंदाजच करायला हवा.

मनं विचलित करणाऱ्या अशा अनेक घटनांशी अनेकांचा परिचय असतो. आणखी अशी अनेक प्रकारची अनैतिकता असते की जी इतकी नाट्यमय नसते, आपल्या चिरपरिचित दैनंदिन जीवनाशी एकजीव होऊन गेलेली असते. ही अशी अंगवळणी पडून गेलेली अनैतिकता चुपचाप समाजाची हानी करत असते. अशा निःशब्द अनैतिकतेमुळे सामाजिक संस्था निरुत्साही व पंगू होत जातात. माणसातील काम करण्याच्या स्वाभाविक प्रवृत्तीला ही गुप्त अनैतिकता विषारी बाणांनी विद्ध करीत राहते. यामुळे माणसाचे पौरुष दुबळे होते आणि देशाची प्रगती मंदावते.

नुकतीच काही दिवसांपूर्वीची गोष्ट. माझ्या एका मित्राच्या मुलाला बँकेत नोकरी लागली. त्याच्या आयुष्यातली हीच पहिली नोकरी. स्वाभाविकच खूप उत्साहाने तो कामाला लागला. एक दिवस कर्मचारीसमितीच्या एका पुढाऱ्याने त्याला बोलावून इतके काम करण्याचे कारण विचारले. माझ्या मित्राच्या मुलाने सरळपणे सांगितले की वेळेच्या व्यतिरिक्त तो काही काम करत नाही पण कामाच्या वेळेत जितके शक्य होईल तितके करतो. मग त्याला समजावून सांगण्यात आले की, हे इतके काम करणे समितीच्या नियमांविरुद्ध आहे. काम साठत राहिले पाहिजे.

जाणूनबुजून काम साठवत राहायचे हेच धोरण. ही पद्धत सुरू व्हायला अनेक कारणे आहेत. समाजाच्या दृष्टीने बघितल्यास या पद्धतीमुळे सार्वजनिक कामकाज मागे पडत राहते. अनिश्चित काळपर्यंत प्रतीक्षा करत बसण्याचा दंड समाजाला भोगावा लागतो. करू शकतो पण करणार नाही, अशा युक्तिवादावर ज्यांचा विश्वास असतो ते मात्र वेगळ्या दिशेने विचार करतात. काम साठत गेले म्हणजे जास्तीचे पैसे कमावण्याचा मार्ग मोकळा होतो. ज्यांची कामे अडकलेली असतात ते लोक हवे असल्यास जास्तीचे पैसे देऊन त्यांची कामे करून घेऊ शकतात. म्हणजे कामाच्या ज्या वेळेसाठी पगार दिला जातो त्याच वेळात बेकायदेशीरपणे पुन्हा त्याच वेळेचे जास्तीचे पैसे लाच म्हणून घेता येतात.

या घटनेकडे दोन निरनिराळ्या दृष्टिकोणांतून बघता येऊ शकते. माझ्या मित्राच्या मुलाला कदाचित असे वाटले असेल की ज्या देशात कित्येक मुलांना नोकरीच मिळत नाही, तिथे त्याला एक नोकरी मिळाली आहे. तेव्हा समाजाचे हे ऋण शक्य तितके काम करून फेडले पाहिजे. पण दुसऱ्या दृष्टीने बघितल्यास विचारांची दिशाच बदलून जाते. समाजाला आपण शक्य असेल

अनुक्रमणिका

तितके काम देतो की नाही हा विचारच मागे पडून जातो आणि उलट समाजाकडून कुठल्या प्रकारे जास्तीत जास्त पैसा वसूल करता येईल या गोष्टीला प्राधान्य प्राप्त होते. समाजकार्यापेक्षा स्वार्थसाधूपणा वरचढ होतो आणि भ्रष्टाचाराला अनेक पाय फुटू लागतात.

ज्यांनी हा मार्ग स्वीकारलेला असतो ते लोक आत्मसमर्थनार्थ असे म्हणतात की, आधी रोजीरोटीची व्यवस्था होऊद्या, मग समाज वगैरे गोष्टींचा विचार करता येईल. पण प्रत्यक्षात दिसून येते ते हे की, जे लोक या मार्गाने पैसे मिळवतात ते मुळातच दरिद्री या सदरात मोडणारे नसतात. विवेकानंदांनी ज्या जनतेला दरिद्री व अडाणी भारतवासी म्हणून संबोधले होते त्या जनतेपुढे भ्रष्टाचारी पद्धतीने पैसा कमावण्याचा मार्ग खुला नव्हता.

या देशातल्या अतिदरिद्री माणसांशी स्वतःची तुलना केली तर स्वतःला दरिद्री म्हणणे कठीणच जाईल. पण आपण आपल्या देशातील बहुसंख्य लोकांशी स्वतःची तुलना करत नाही. आपण आपली तुलना नेहमी आपल्यापेक्षा जरा चांगल्या परिस्थितीत राहणाऱ्या शेजाऱ्यांशी करतो. अशा तुलनेमुळे स्वतःला दरिद्री समजू लागतो. आपण एका स्पर्धामय भोगवादी समाजात राहतो. त्यामुळे शेजाऱ्यांच्या घरात विलासी जीवनाला योग्य अशी जी साधनसामग्री असते ती बघून आपल्याला आपल्या जीवनात कमीपणा जाणवू लागतो. ती सर्व साधनसामग्री आपल्या घरात येईपर्यंत जिवाला चैन पडत नाही. प्रतिष्ठा प्राप्त झाल्यासारखे वाटत नाही. शेजारच्या घरातला अवास्तव खर्चही मग अनुकरणीय वाटू लागतो. उदाहरण म्हणून लग्नप्रसंग घेता येतील. अशा प्रसंगी सरंजामी प्रतिष्ठेच्या कल्पनांशी काळ्या बाजारातली चलाखी मिसळते आणि मग कर्जबाजारी होऊनही आपण आपली प्रतिष्ठा राखू पाहतो. नंतर मग हे कर्ज फेडण्यासाठी भ्रष्टाचाराचा मार्ग धरावा लागतो. हेच स्वाभाविक आहे असे वाटू लागते. पण या मार्गावरील प्रत्येक यश अतिशय तात्पुरते असते. अशा प्रत्येक यशामागे कोणाचे तरी अपयश डोकावत असते.

अशा विचित्र यशालाच सुख मानून आपण दारुड्यासारखे त्यामागे धावत सुटतो. पाश्चिमात्य देशांमध्ये कधीकाळी अशी एक आशा निर्माण करण्यात आली होती की, या तात्कालिक सुखाच्या शोधामुळेच माणूस अधिक कार्यतत्पर होईल, प्रगतिशील होईल. अधिक श्रम करणे, अधिक उत्पादन करणे व अधिक पैसा कमावणे या मार्गाने जीवनमान वाढविण्याचा राजपथ खुला होईल. पण आपल्या देशात जास्तीचा पैसा कमावण्याचा एक गुप्त मार्ग खूपच आकर्षक झाला आहे. या मार्गाचे नाव भ्रष्टाचार. हे जीवघेणे आकर्षण सपाटून वाढत चालले आहे.

ऋण न फेडताही जितके वाटेल तितके धन समाजाच्या भांडारातून कर्जाऊ घेता येऊ शकते, हा विचारच फार आत्मघातक आहे. आपण काय उत्पन्न करतो, किती करतो यावरच परस्परावलंबी सामूहिक जीवनाची समृद्धी अवलंबून असते. सेवा करायची नाही, उत्पादन करायचे नाही, फक्त स्वतः फायदा लुटणे आणि दुसऱ्यांना त्याच कामात मदत करणे हेच जेव्हा निरनिराळ्या पक्षांचे व संस्थांचे मुख्य उद्देश्य होऊन बसते तेव्हा समाज प्रगतीकडे नव्हे तर अवनतीकडे ढकलत जात असतो हे जाणायला हवे. जास्त मिळकत करण्याच्या व करून देण्याच्या हव्यासाने सर्वांचा अधःपात होत राहतो. भ्रष्टाचाराचे हेच मुख्य लक्षण होय.

– २ –

नीतिमत्तेबाबत काही पारंपरिक कल्पना आपल्या मनात रुजलेल्या असतात आणि या कल्पना कुटुंबाधिष्ठित असतात. कारण सहानुभूतीचा उगम कुटुंबातूनच होतो. याच ठिकाणी सेवा व त्याग या गुणांचे मोल सहजपणे मानले जाते. लहान भावाबहिणींना मदत करणे हे मोठ्यांचे कर्तव्य असते ही गोष्ट वादविवादाने सिद्ध करावी लागत नाही. अर्थात एकत्र कुटुंबातही काही माणसे काहीही न करता फक्त उकळण्याच्याच प्रयत्नात असतात हेही खरे. पण अशा वृत्तीला स्वार्थीपणा म्हटले जाते. अशी वृत्ती कोणत्याही सुदृढ कुटुंबाचा पाया होऊ शकत नाही ही गोष्ट माणसे आपोआपच जाणतात. सामाजिक नैतिकतेच्या बाबतीत कुटुंबव्यवस्थेला पायाभूत मानून नेहमीच फार महत्त्वाचे स्थान मिळत आले आहे.

हीच कौटुंबिक नीतिमत्ता विशाल समाजात व सामाजिक संस्थांमध्ये संक्रमित करण्याचे प्रयत्नही झाले आहेत. पण हे काम वाटते तितके सोपे नाही. अनेक अडचणी आहेत.

कौटुंबिक कर्तव्य व सामाजिक कर्तव्य या दोन भिन्न स्वरूपाच्या गोष्टी आहेत. कौटुंबिक कर्तव्यांबाबत सजग असलेली एखादी व्यक्ती जर तीच जबाबदारीची जाणीव घेऊन संस्थेत वावरू लागली तर परिणामी स्वतःच्या नातलगांसाठी तेथेही आवश्यक ते करून घेण्याकडे तिचा कल दिसून येतो. सामाजिक क्षेत्रामध्ये आपलेपणा तर हवाच पण त्याव्यतिरिक्त एकप्रकारची व्यक्तिनिरपेक्ष तटस्थताही हवी. तशी तटस्थता कौटुंबिक वातावरणात आपोआप तयार होत नाही.

सामाजिक क्षेत्रात वावरताना आणखीही काही विशेष गुणांची गरज असते. जसे, वेळ पाळणे. ही सवय नसल्यामुळे आधुनिक जगात कार्यक्षमता कमी होते आहे. पण यावर कोणी फारसा गंभीर विचार करताना दिसत नाही. अशी आणखीही उदाहरणे

देता येतील. सामाजिक इतिहासात काही मूलभूत नीतिनियमांचा उगम कुटुंबातच झालेला आढळतो. पण आधुनिक जगात या गुणांव्यतिरिक्त आणखी काही विशेष गुणांचीही गरज भासते.

म्हणजे दोन्हीकडून प्रश्न आहेच. कौटुंबिक वातावरणाच्या आधारे निर्माण होणारे सद्‌गुण बाहेरच्या जगात संक्रमित करणे जमले नाही. त्यातच आता कौटुंबिक बंधनही जीर्ण व दुबळे होत चालले आहे. आणि तिकडे आधुनिक जगात ज्या गुणांची गरज असते तेही आपण अंगी बाणू शकलो नाही. अर्थात ही प्रक्रिया कोणत्याही देशात फार सोपेपणाने झालेली नाही, हेही मान्य करावेच लागेल. शिक्षण, प्रचार व कायद्याच्या मदतीनेच ही नवीन मूल्ये काही देशांत कमी-अधिक प्रमाणात प्रतिष्ठित झाली आहेत. आपल्या देशात या प्रकारच्या मूल्यांचा पाया पक्का नाही. आपल्याला आप्तस्वकीयांचे हित समजते. त्यात भरीला भर आता पक्षोपपक्ष निर्माण झाले आहेत. तेथेही स्वार्थीपणा व आप्तस्वकीयांचे हितपोषण वेगळ्या रूपाने प्रवेशले आहे.

दैनंदिन जीवनात खरेपणा, वेळ राखण्याची प्रवृत्ती व कर्तव्यतत्परता या गुणांच्या अभावी समाजाची जितकी हानी झाली आहे तितकी मोठमोठाल्या नाट्यमय स्वरूपाच्या भ्रष्टाचार-प्रकरणांनीही होऊ शकत नाही. यांतले जे काही थोडेफार गुण आपल्या समाजात होते तेही गेल्या काही दशकांमध्ये नाहीसे होऊ लागले आहेत. अर्थात याची काही कारणेही आहेत. त्यांतली दोन कारणे विशेष उल्लेखनीय होत.

पहिले कारण म्हणजे चलनात सतत होणारी वाढ. गेल्या काही काळापासून महागाई फार वाढत चालली आहे. विशेषतः १९७३ सालानंतर सर्वच देशांमध्ये अतिशय वेगाने वस्तूंचे दर वाढत चालले आहेत. भारतही याला अपवाद नाही. वाढत्या महागाईमुळे आपल्या सवयीच्या राहणीमानावर सतत ताण पडत जातो. कसेतरी आपण हा ताण सुसह्य करण्याचा प्रयत्न करतो. अशा परिस्थितीत चांगला मार्ग कोणता व वाईट कोणता हे पडताळून पाहण्याचा धीर राहत नाही. मूल्यवाढ निश्चितपणे भ्रष्टाचाराला सहायक ठरते.

चलनवाढीमुळे परिणामी मिळकतीच्या वाटपामध्ये विषमता वाढू लागते हे फार वाईट. डोळ्यांसमोर एक श्रीमंत वर्ग फोफावत चालला आहे. ज्यांची मिळकत ठरावीक असते अशा नोकरीवर जगणाऱ्या लोकांची पंचाईत होऊ लागली आहे. एकीकडे आधुनिक जगातील नवनवीन उपकरणांचा लोभ आणि दुसरीकडे महागाईमुळे सवयीचे राहणीमान राखणेही कठीण अशी परिस्थिती. विविध संगठित समित्यांद्वारे पगारवाढीच्या चळवळी सुरू असतात. पण तेही पुरेसे वाटत नाही. जास्तीचा पैसा मिळवण्याचे इतर मार्ग उपलब्ध असतातच. ऑफिसातले काम साचवून ठेवणे हा जास्तीचा पैसा मिळवण्याच्या प्रयत्नाचाच भाग. यावरोबरच काही भ्रष्टाचार निर्माण होतो. पण आणखी खालच्या स्तरावर, जेथे जास्तीचा पैसा मिळवण्याचे काहीच मार्ग उपलब्ध नसतात, त्या ठिकाणी महागाईवाढीचा आक्रोश जास्त निर्भयपणे ऐकायला येतो ही आपण गेले काही वर्ष बघत असलेली परिचित वस्तुस्थिती आहे.

पण दुसरेही एक कारण आहे. या कारणामुळे निर्माण होणारी परिस्थिती गेल्या काही दशकांपासून भ्रष्टाचाराच्या बाजूने कार्यरत आहे.

आपल्या देशात आपण मिश्र अर्थव्यवस्था व योजनाबद्ध अर्थकारण मान्य केले आहे. या बाजूने देण्यासारखी योग्य कारणेही आहेत. त्या कारणांच्या तपशीलात जाण्याची येथे गरज नाही. तूर्त भ्रष्टाचार हाच आपला चर्चेचा विषय आहे.

सरकारी, गैरसरकारी व संयुक्त उद्योगधंदे यांच्या सहाय्याने या देशातील भांडवल-विनियोग व इतर आर्थिक व्यवहार चालतात. गैरसरकारी उद्योगही राष्ट्रीय योजनेशी सामंजस्य राखून राबवण्याचा प्रयत्न सरकार करत असते. आयात-निर्यातीवरही सरकारी नियंत्रण असते. आर्थिक स्वरूपाच्या निरनिराळ्या कामांसाठी सरकारी परवाने वा प्रमाणपत्रे लागतात. या प्रक्रियेत गैरसरकारी उद्योगपती व व्यापारी, राजकीय पक्ष आणि नोकरशाही या तिघांमध्ये एक प्रकारचा विशेष संबंध प्रस्थापित होतो.

नियमपालनाच्या नावाखाली जसा अनेक कामांमध्ये अडथळा आणता येतो तसेच विशेष चौकशी व बेकायदेशीर तुष्टीकरणाच्या साहाय्याने अडथळे दूरही करता येतात. इंग्रजीत लायसेन्स या शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. पहिला अर्थ कायदेशीर व दुसरा बेकायदेशीर. आपल्या देशात गेल्या काही वर्षांमध्ये जी व्यवस्था तयार होते आहे तिला बरेच लोक लायसेन्सराज असे नाव देतात. कित्येक जटिल कायद्यांमधून भ्रष्टाचाराचे मार्ग तयार केले जातात. नियंत्रण व भ्रष्टाचार दोन्हीही दिवसेंदिवस अधिक व्यापक व अर्थहीन रूप धारण करू लागले आहेत. कायदे आवश्यक असतात. नियंत्रण ठेवणेही आवश्यक असते. पण नियमांमधून जर फक्त ते नियम मोडण्याच्या संधीच उपलब्ध होत असतील तर हे फार भयंकर आहे.

ज्या परिस्थितीमुळे आपल्या देशात भ्रष्टाचार वाढतो आहे त्या परिस्थितीचा काहीसा आढावा घेतला. पण भ्रष्टाचाराची कारणे समजल्यामुळे त्याचे निराकरण करणे सोपे होत नाही. जयप्रकाश नारायण यांनी भ्रष्टाचारविरोधी चळवळ सुरू केली होती. इंदिरा गांधींच्या मते भ्रष्टाचाराला आळा घालण्यासाठीच

आणीवाणी घोषित करावी लागली होती. पण भ्रष्टाचार थांवला नाही. हा असा एक प्रश्न आहे की, ज्याचा उपाय शोधणे सोपे नाही आणि त्याकडे दुर्लक्ष करूनही चालणार नाही.

समाजवाद अथवा साम्यवाद वगैरे पद्धतींचा गवगवा केला तरीही समाजवादासाठी लागणाऱ्या मूल्यांचाही या देशात भयंकर अभावच जाणवतो. जनतेच्या संपत्तीचे रक्षण करण्याच्या बावतीत फारसा आग्रह दिसून येत नाही. स्वतःच्या खिशातून होणाऱ्या खर्चाच्या वावतीत आपण खूप जागरूक असतो पण सरकारी पैशाच्या वाबतीत अगदी उलटी भूमिका दिसून येते. या बावत कोणी जवावदार भूमिका घेतली तर त्यांचा द्वेष केला जातो. चेष्टाही केली जाते. सरकारी वाहन वापरणे, हे नेहमीचे एक उदाहरण. ज्यांचा समाजवादावर विश्वास आहे त्यांना तर अशा गैरवापरावद्दल खूपच काळजी वाटत असली पाहिजे, नाहीतर त्यांच्या विश्वासाविषयीच प्रश्नचिन्ह निर्माण होणार.

भ्रष्टाचाराचा प्रतिकार करण्यासाठी सरकार व जनता यांचे मिळून प्रयत्न व्हायला हवेत. अशा उपायांबावत संक्षेपाने काही मूलभूत गोष्टी सांगता येतील.

कारणापासूनच निराकरणाचे उपाय शोधणे स्वाभाविक होईल.

महागाई हे जर भ्रष्टाचाराचे प्रमुख कारण असेल तर वस्तूंच्या किमतीत फार वाढ करणे जोवर वंद होत नाही तोवर भ्रष्टाचार रोखणे शक्य नाही असे वाटू लागते. बाह्यविश्वातील वाजारातच अस्थिरता दिसत असताना भारतातील वाजारात स्थिरता राखणेही कठीणच आहे. तरीही दैनंदिन गरजांच्या वस्तूंच्या किमतीत स्थिरता कशी राखता येईल या गोष्टीला सर्वांत जास्त प्राधान्य देऊन सरकारने विचार करायला हवा.

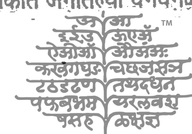
लायसेन्सराज म्हणजे काय ते आधीच सांगितले आहे. सरकारी नियंत्रण तर हवेच. पण आर्थिक विकासाच्या निरनिराळ्या टप्प्यांवर हे नियंत्रण वेगवेगळ्या प्रकारचे असते. धान्य उत्पादनाच्या बावतीत आज भारत वराच स्वावलंवी आहे. मोठे उद्योगही चांगले विकसित होत आहेत. अशा परिस्थितीत सरकारी नियंत्रणाचे स्वरूप बदलणे शक्य आहे. नियमकानून आता काही प्रमाणात सोपे करता येऊ शकतात. अत्यावश्यक तेवढेच नियम ठेवून ते दृढपणे लागू करायला हवेत. हे काम सारासार विचार करून खंबीरपणे व्हायला हवे. म्हणजेच, एकीकडून अनावश्यक नियंत्रण काढून टाकणे व विनाकारण निर्माण होणारी जटिलता टाळणे – कारण या जटिलतेमुळे काही वकील व काळाबाजार करणाऱ्या लोकांशिवाय कोणाचाच फारसा फायदा होत नाही – आणि दुसरीकडून प्रशासनात दृढता व खंबीरपणा आणणे. मिरडल यांनी आपल्या देशातील प्रशासनिक सैलपणावरच त्यांच्या *एशियन ड्रामा* या पुस्तकात टीका केली आहे. नियम तयार करून ते मोडण्याची मुभा दिली की भ्रष्टाचार मोकाट सुटतो, हे सर्वांनाच माहीत आहे. यामुळे समाजाची व आर्थिक धोरणाची हानी होते.

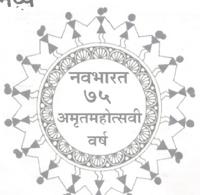
अतिकेंद्रितता हा आपल्या शासनव्यवस्थेचा एक दोष आहे. अशा अतिकेंद्रित शासनव्यवस्थेच्या शाखाप्रशाखांवर भ्रष्टाचाराची फळे उगवतात. विकेंद्रीकरणात अजिबात समस्या नसतात असे नाही. स्थानिक संस्थांकडे सत्ता आली की तिथेही वेगळ्या प्रकारचा दुवळेपणा व अत्याचार निर्माण होतो. तरीही विकेंद्रीकरणाच्या दिशेनेच प्रयोग व्हायला हवेत. ज्या लोकांच्या प्रगतीसाठी पैसा मंजूर झालेला असतो त्यांचाच या पैशाच्या विनियोगावर हक्क वाढविण्याच्या दृष्टीने प्रयत्न व्हायला हवेत. चुका झाल्या तरी शेवटी याच मार्गाने माणूस शिकत असतो या गोष्टीवर विश्वास ठेवायला हवा.

ज्या प्रकारच्या कौटुंबिक नीतिमत्तेबद्दल अगोदरच बोललो तशी नीतिमत्ता ग्रामीण समाजात सहजपणे लागू करता येऊ शकते. अर्थात तेथेही भ्रष्टाचाराचा जोर असतोच. शिवाय पक्षोपपक्षातील कलहही सर्व विधायक कामांमध्ये अडथळा आणतात. अशा पक्षगत जुलमांविरुद्ध जनमत तयार करणे आवश्यक आहे. स्वावलंबनशील ग्रामीण शासनव्यवस्थेत नैतिकता कशी मिसळवता येईल यावर विचार करून मार्ग शोधावा लागेल. पुढे येणाऱ्या काळात देशासमोर हेच सर्वांत मोठे काम आहे.

भ्रष्टाचाराला आळा घालण्याबाबत काही आर्थिक व प्रशासनिक बाबींवर संक्षेपाने चर्चा केली. वस्तूंच्या किमतीत स्थिरता आणणे, सरकारी नियमांमधील अनावश्यक जटिलता कमी करणे, शासनात दृढता आणणे या सर्व अटी मान्य करूनच पावले टाकायला हवीत. याशिवाय, विकेंद्रीकरण व शिक्षणाद्वारा संस्कार करणे हेही आवश्यक आहे. मूल्यांची जाणीव निर्माण करण्याचीही गरज आहे. मूल्ये शिकवण्याच्या ज्या पद्धती उपलब्ध आहेत त्यांनी काहीही साधत नाही. काही मूलभूत मूल्ये व मूलभूत आचारविचार यांचा प्रचार करून त्या बाजूने लोकांचे मत तयार करायला हवे. चीन व सोविएत देशांमध्येही आज भ्रष्टाचाराविरुद्ध माणसांची मने वळविण्याचे प्रयत्न होत आहेत. नीतीच्या गोष्टी नव्याने सांगितल्या जात आहेत. फक्त संगठन करणे पुरेसे नसते, नवीन जाणिवा तयार झाल्याशिवाय नवीन समाज निर्माण होत नाही.

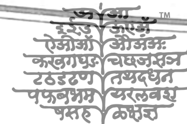
हे काम फक्त सरकारी प्रयत्नांनी साधणारे नाही. विविध पक्षांच्या राजकारणाद्वारा या देशात नवीन जाणिवा निर्माण होणे शक्य नाही. गेल्या चार दशकांत जगातल्या वेगवेगळ्या भागांमध्ये





ज्या चळवळींमधून नवीन जाणिवांची चाहूल लागली, त्यांपैकी कोणत्याही चळवळीचे नेतृत्व प्रतिष्ठित सरकारमधून वा राजकीय पक्षांमधून आलेले नाही. जुन्या संस्थांच्या बाहेरच नवीन विचार निर्माण होतात. ठराविक भाषणे व सराबाच्या घोषणा यांच्या जोरावर पक्ष चालू शकतो. पण आता नवीन भाषा हवी. पूर्वीची हिंसेची भाषा नको. हिंसात्मक मार्गांनी आपण जुना शत्रू मारून नवा शत्रू जन्माला घालत राहतो. म्हणूनच सच्चेपणाची भाषा हवी. जी मानवी मनाला मुक्ती देईल अशी भाषा हवी.

शेजारच्या देशांमध्ये एकापाठोपाठ लोकशाही ढासळून पडते आहे. भ्रष्टाचारात आळा बसला नाही तर आपल्या देशाचीही तीच अवस्था होईल. त्यामुळे आपल्या समस्या सुटणार नाहीत. लष्करी शासनाद्वारा संकटमोचन होत नाही. शेजारी देशांमध्येही झाले नाही. संकटांवर मात करायची असेल तर प्रशासनाचे पुनर्गठन, शिक्षणाद्वारा संस्कार, नवीन मूल्यांची जाणीव आणि सर्वसामान्य माणसांचे कसोशीचे प्रयत्न हवेत. थोर पितामह निघून गेले आहेत, आता आपल्या सर्वांचीही काही जबाबदारी आहे.





हॅमरशोल्ड : एक आधुनिक भेदविलोपी व्यक्तित्व

इ.एम. अब्राहम्स

भाषांतर : न.व. पाटील

त्या आतल्या निश्चल केंद्राच्या दिशेने केलेला प्रवास हाच सर्वांत प्रदीर्घ प्रवास असतो! — दाग हॅमरशोल्ड

'कर्माचा उपयोग नैष्कर्म्य साधण्यासाठी करणे हेच अलौकिक जीवनाचे रहस्य आहे' असे एका अभिजात चिनी ग्रंथातील वचन आहे. भेदविलोपी (मिस्टीकल) जीवनपद्धती आचरता येते, एवढेच नव्हे तर अनेक व्यक्ती अशा प्रकारचे जीवन प्रत्यक्षात जगताहेत याला आपले आजचे जग साक्षी आहे, हा अभिप्राय कोणी व्यक्त केला तर आपण वरकरणी होकार देऊ; पण आपल्या दृष्टीने भेदविलोपी जीवनपद्धती जगलेल्या सच्च्या, अस्सल व्यक्ती म्हणजे, सेंट जॉन ऑफ द क्रॉस, शंकराचार्य किंवा सेंट तेरेस ऑफ लिझिओ या आधुनिकपूर्वकालीन व्यक्ती होत. परमेश्वराशी एकरूप होणे, परमात्म्यात स्व चा पूर्ण विलोप होणे यालाच जर भेदविलोपी जीवनपद्धती म्हणायचे असेल तर मग अशी जीवनपद्धती आजच्या युगातही अंगिकारिता येण्यास किंवा आचरणात आणण्यास कोणती अडचण असावी हे कळत नाही. चिंतनशील जीवन जगण्यापासून माणसाला रोखू शकेल अशी कोणतीही शक्ती संभवत नाही. इथे चिंतनशील जीवन म्हणजे प्रार्थना, एकान्त, निःशब्दता आणि चिंतन यांनी युक्त जीवन. इथे आपण ज्या चिंतनशील जीवनाविषयी बोलत आहोत ते आयुष्य म्हणजे एखाद्या मठात किंवा आश्रमात वा तत्सम संस्थेत अगदी पूर्ण एकान्तात घालवलेले आयुष्य नव्हे. टॉमस मर्टनने म्हटल्याप्रमाणे "अशा (खऱ्या भेदविलोपी) जीवनपद्धतीला एका आंतरिक शिस्तीचे आणि अनुभवाचे एक वेगळेच परिमाण लाभलेले असते. तिच्यात आपल्याला एका आगळ्या एकात्मतेचा, सच्चेपणाचा आणि व्यक्तित्वविकासाच्या परिपूर्णतेचा अनुभव येतो. (पण) याचा अर्थ असाही नव्हे की, अशी माणसे समर्पित प्रेमयुक्त भावनेने कृतिशील, सर्जनशील जीवन जगू शकत नाहीत. किंबहुना असेही म्हणता येईल की, चिंतनशीलता आणि कृतिशीलता यांचा अशा भेदविलोपी जीवनपद्धती जगणाऱ्यांच्या जीवनात एक सुंदर मिलाफ झालेला असतो. शिस्तयुक्त अनुभवाची काही विशिष्ट खोली बाह्यकृती सफल होण्याच्या दृष्टीने अत्यावश्यक आहे."[1] जरी 'असणे' हे 'कृती करणे' यापेक्षा वरिष्ठ दर्जाचे असले, तरी हेही तितकेच खरे की, आपल्याकडून खूप कृती 'करणे' घडले की मगच आपण 'असणे' म्हणजे काय हे शिकू शकतो. 'असणे' याची कल्पनादेखील आपण कृतीशिवाय करू शकत नाही.

रामकृष्ण, विवेकानंद, टागोर, अरविंद, बुबेर, मदर थेरेसा यांच्यासारख्या भेदविलोपी व्यक्तित्वांच्या जीवनपद्धतीवरून आपल्याला दिसून येते की, आधुनिक भौतिकवादी जगातही भेदविलोपी जीवनपद्धतीमध्ये अनुस्यूत असलेली अमूर्त आध्यात्मिक मूल्ये आपण आपल्या जीवनात जोपासू शकतो. केवळ बाह्यात्कारी कार्यामध्ये सतत गढून गेलेले, पण अंतरात्म्यापासून दुरावलेले वा तुटलेले असे जीवन आणि वरील स्वरूपाचे आशयघन भेदविलोपी जीवन यांचा मेळ बसत नाही. तेलार्द द शार्दा ह्या जेसुईट पाद्र्याने आपले सारे आयुष्य ह्या भौतिक विश्वामध्ये ईश्वराचे अस्तित्व वैज्ञानिक रीत्या सिद्ध करून दाखविण्यात खर्ची घातले. मदर थेरेसा ही आणखी एक व्यवहारकुशल अशी भेदविलोपी व्यक्ती आहे. कार्यकारणभावाने नियत अशा भौतिक विश्वात मिळणारी सर्व स्पष्टीकरणे, खुलासे त्या डोळ्याआड करतात आणि आपली सारी कर्मे ईश्वरार्पणबुद्धीने करीतच त्या आपले जीवन व्यतीत करतात. त्यांच्या दृष्टीने प्रत्येक व्यक्ती ही 'येशू'च आहे.

जवळजवळ नऊ दशकांपूर्वी अमेरिकेत विल्यम जेम्स नावाचे एक फार मोठे मानसशास्त्रज्ञ होऊन गेले. मानवी मनाच्या कक्षेबाहेरील अकल्पनीय अनुभवांशी झटापट करणाऱ्या अभ्यासकांना विल्यम जेम्स हे चांगलेच परिचित आहेत. इ.स. १९०२ मध्ये या जेम्ससाहेबांनी म्हटले होते की, भेदविलोपनाचा गूढ असा आध्यात्मिक अनुभव हे एक नितान्त सत्य आहे. या अनुभवाचे वरकरणी वैद्यकीय विश्लेषण करून 'त्यात काही अर्थ नाही' असे म्हणणे म्हणजे सत्याकडे डोळेझाक करणे आहे. विल्यम जेम्स यांचे हे म्हणणे बुद्धिवादाचे नगारे दुमदुमत असलेल्या कालखंडातील – म्हणजे विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीच्या काळातील – होते हे लक्षात घेतले पाहिजे. हेही लक्षात घेतले पाहिजे की, या कालखंडात सर्व गोष्टींची कारणमीमांसा ही भौतिक तथ्यांच्या (फॅक्ट्स) आधारे करण्यात येत होती. ती तथ्ये नाकारता येण्यासारखी नसत आणि त्यांचे मोजमापही सूक्ष्म यंत्रसाधनांच्या योगे काटेकोरपणे करता येण्यासारखे असे.

झाले एवढे विवेचन पुरे. आता आपण हॅमरशोल्ड यांच्या दैनंदिनीचा (*मर्किंग्ज*चा) विचार करू. या दैनंदिनीला त्यांनी

१. *काँटेंप्लेशन इन द वर्ल्ड ऑफ ॲक्शन*, इमेज बुक्स, न्यूयॉर्क, पृ. १७२.

अनुक्रमणिका

दिलेले दीर्घ नाव आहे 'स्वतःशी आणि ईश्वराशी केलेला संवाद' ('निगोशिएशन्स वुइथ हिमसेल्फ अँण्ड गॉड').

मार्किंग्ज

दाग झाल्मेर अॅग्ने कार्ल हॅमरशोल्ड यांचा जन्म १९०५ साली झाला. त्यांचे वडील झाल्मेर हॅमरशोल्ड हे १९१४ ते १९१७ ह्या काळात स्वीडनचे पंतप्रधान होते. स्वतः दाग हॅमरशील्ड स्वीडनचे परराष्ट्रमंत्री असतानाच संयुक्त राष्ट्रसंघाचे महासचिव झाले. मध्यपूर्वेत शांतता राखण्यासाठी त्यांनी केलेली कामगिरी विशेष उल्लेखनीय आहे. कांगोतील पेचप्रसंग सोडविण्याच्या प्रयत्नात असतानाच त्यांचे १९६१ मध्ये विमान अपघातात निधन झाले. त्याच वर्षी त्यांना 'शांतते'चे नोबेल पारितोषिक मरणोत्तर मिळाले. त्यांच्या ह्या दुःखद निधनानंतर त्यांच्या न्यूयॉर्क येथील सदनिकेत *व्हॅग मार्केन*चे (*मार्किंग्ज*) हस्तलिखित सापडले. त्यासोबत एक तारीख नसलेले पत्र होते. ते लेफ वेलफ्रेग् ह्या स्वीडनच्या परराष्ट्र विभागाच्या स्थायी अवर सचिवांच्या नावाने होते. ते पत्र असे :

> "प्रिय लेफ,
>
> तुम्हाला आठवत असेलच, की एकदा तुम्हाला म्हणालो होतो, काहीही झाले तरी मी दैनंदिनी लिहिल्याशिवाय राहत नाही. ही दैनंदिनी केव्हातरी तुमच्या ताब्यात देणार होतो. ती ही घ्या. दैनंदिनीतल्या ह्या नोंदी प्रकाशित कराव्यात असे तुम्हाला वाटले तर तसे करण्याला तुम्ही मोकळे आहात. माझी त्याला परवानगी आहे. मी माझ्या स्वतःशी आणि ईश्वराशी केलेल्या संवादांची ही एक गाथा आहे असे म्हणा हवे तर!
>
> — दाग"[२]

ह्या दैनंदिनीचा इंग्रजी अनुवाद लेफ स्जोबर्ग आणि डब्ल्यू.एच. ऑडेन यांनी केला आणि *मार्किंग्ज* या नावाने तो प्रसिद्ध केला. ऑडेन यांनी आपल्या प्राक्कथनात लिहिले आहे – "*मार्किंग्ज* ही एक केवळ वाङ्मयीन कलाकृती नाही. हा एक महत्त्वाचा दस्तावेज आहे. लौकिक व्यवहारांच्या क्षेत्रातील एका कर्मयोग्याने स्वतःच्या जीवनात कृतिशीलता व चिंतनशीलता यांचे ऐक्य साधण्याचा जो उपक्रम केला त्याचा हा वृत्तान्त आहे. असे दुसरे लेखन माझ्या वाचण्या-पाहण्यात नाही. आजवरचे बहुतेक 'संत' (मिस्टिक) ध्यान-साधना यांवर भर देणाऱ्या कोणत्या ना कोणत्या संघाचे सभासद होते.* विचारणा केली गेल्यावर वा उत्स्फूर्तपणे त्यांनी राजेरजवाड्यांना वा धर्मगुरूंना, पुरोहितांना सल्ला दिला असेल; पण लौकिक जगाच्या व्यवहाराच्या क्षेत्रात उपस्थित होणाऱ्या प्रश्नांवर तोडगे सुचविणे वा ते सोडविण्यात सक्रिय सहभाग देणे हे ह्यांनी आपले कधी काम मानले नाही... भेदविलोपी भिक्षू वा भिक्षुणी असो किंवा सत्त्वशील विशप असो, दोघेही हॅमरशोल्ड यांच्या पुढील विधानाने चकित होतील : 'आजच्या युगात, लौकिक जीवनाच्या धकाधकीत कर्मयोग आचरणाराच पुण्यात्मा बनू शकतो'."[३]

दाग हॅमरशोल्ड यांच्या ह्या दैनंदिनीकडे भेदविलोपन प्रक्रियेच्या अभ्यासकांचे सहज लक्ष जाईल असे नाही. कारण हॅमरशोल्ड हे नाव वाचकांच्या दृष्टीने राजकारण्यांच्या नामावळीतील आहे. भेदविलोपन वा आध्यात्मिकता या गोष्टींशी हे नाव तसे निगडित नाही. ऑडेन आपल्या प्राक्कथनात पुढे लिहितात – "*मार्किंग्ज* वाचणाराला एका गोष्टीचे नवल वाटेल की, या लिखाणात दागने आपल्या आंतरराष्ट्रीय प्रशासनसेवेतील कारकीर्दीचा वा कामगिरीचा किंवा त्या नात्याने ज्या अनेक व्यक्ती त्यांना भेटल्या त्यांचा वा ज्या ऐतिहासिक घडामोडींमध्ये त्यांचा महत्त्वाचा सहभाग होता त्यांचा एकदापण साक्षात उल्लेख केलेला नाही. या पुस्तकात जे काही आहे ते वाचून जर वाचक आश्चर्यचकित झाला तर त्याचा अर्थ असा की, युनोच्या सरचिटणीसपदी नेमणूक झाल्यावर हॅमरशोल्ड यांनी आकाशवाणीवरील कार्यक्रमासाठी जे निवेदन 'क्रेडो' या शीर्षकाखाली लिहिले ते वाचकाच्या वाचण्या-ऐकण्यात आलेले नाही."[४]

'क्रेडो' मध्ये हॅमरशोल्ड म्हणतात, "माझ्या वडिलांचे पूर्वज हे परंपरेने सैनिकी व सरकारी अंमलदार पेशाचे होते. देशाच्या वा मानवतेच्या सेवेत निःस्वार्थपणे आयुष्य झोकून देण्यापेक्षा या जगात आणखी काही मोठे नाही, या श्रद्धेचा वारसा मला त्यांच्याकडून मिळाला... माझ्या आईकडील घराण्यात विद्वत्तेची परंपरा होती : अनेक जणांनी धर्मगुरुपद भूषविले होते. सर्व माणसे ही ईश्वराची लेकरे आहेत, म्हणून ती सर्व समान आहेत आणि त्यांच्याशी वागताना, ती आपली स्वामी आहेत हे जाणून, सेवक म्हणून सर्वांची सेवा करण्याच्या भावनेने वागले पाहिजे, ह्या विचारांचा वारसा मला माझ्या मातृकुलाकडून मिळाला. बायबलमधील (ख्रिस्ताच्या) शिकवणुकीचा खरा आशय असा मूलग्राही व बंडखोर आहे. साधकांच्या मांदियाळीत जीवन व्यतीत

---

* ऑडेन यांच्या डोळ्यापुढे पाश्चिमात्य ख्रिश्चन विश्व आहे ही गोष्ट ध्यानात ठेवली पाहिजे.

२. *मार्किंग्ज*, पृ. ७.

३. तत्रैव, पृ. २५.

४. तत्रैव, पृ. ९.

अनुक्रमणिका

करीत असताना या भूमिकेशी पूर्ण मेळ कायम राखून समाजाची सेवा करीत सक्रियपणे कसे जगता येते व असे क्रियाशील जीवन का जगावे याचा बोध मला थोर मध्ययुगीन संतांच्या (मिस्टिक) लिखाणातून झाला. या संतांनी आत्मसाक्षात्कारासाठी साधनमार्ग म्हणून स्व चे पूर्ण विलोपन केले होते. सभोवतालच्या समाजाच्या, म्हणजेच त्यांच्या शेजाऱ्या-पाजाऱ्यांच्या सर्व प्रकारच्या अडी-अडचणींचे निवारण करण्यासाठी पडेल त्या प्रसंगाला पूर्णपणाने सामोरे जाण्याचे वळ त्यांना त्यांच्या स्थितप्रज्ञ अवस्थेपासून लाभले होते. याच वळाच्या जोरावर जो काही भोग जीवनाच्या ओघात त्यांच्या वाट्याला आला तो त्यांनी सहजभावाने पत्करला. प्रेम या शब्दाचा आजकाल बराच गैरवापर केला जातो व चुकीचा अर्थ लावण्यात येतो. स्व चा खऱ्या अर्थाने लोप झाला असता एका अननुभूत शक्तीने आपण ओतप्रोत आहोत, ती भरभरून ओसंडते आहे याची त्यांना प्रचिती येई; ही शक्ती म्हणजेच त्यांच्या लेखी प्रेम होते."[५]

हॅमरशोल्ड यांचे जीवन हे भेदविलोपी वृत्तीने ओथंबून गेले होते. त्यांची संत-प्रकृती होती याचा प्रत्यय त्यांच्या ह्या दैनंदिनीच्या पृष्ठापृष्ठांतून येतो. ठरावीक ठिकाणी नाही तरी, ठरावीक वेळी ते ध्यानस्थ बसत असावेत. नंतरच्या काळात, युनोचे महासचिव असताना, त्यांनी व्यक्तिशः युनोच्या 'ध्यानकक्षा'चा आराखडा तयार करण्यापासून त्याच्या पूर्ण निर्मितीचे सारे काम शेवटपर्यंत अत्यंत कसोशीने पाहिले. आपली भाषणे व निवेदने ते नेहमी स्वतःच लिहून काढीत. अशाच एका निवेदनात ते म्हणतात –

"आपल्या सर्वांच्या अंतरंगात नीरव शांततेने वलयांकित असे एक निश्चल असे केंद्र आहे."

"जगात शांतता प्रस्थापित व्हावी म्हणून विचारविनिमय व कार्य करण्यासाठी असलेल्या या संघटनेच्या आवारात एक कक्ष असा हवा की जिथे बाह्यार्थाने सदैव नीरव शांतता अनुभवास येईल आणि जिथे आंतरिक अर्थाने निश्चलतेची साधना करता येईल.

"अशी एक जुनी म्हण आहे की, भांड्याचे भांडेपण हे त्याच्या बाह्य आकाराने ठरत नाही; भांड्याच्या कोंदणातील शून्यता, 'रिकामा' अवकाश त्याचे भांडेपण सार्थ करतो. तीच गोष्ट ह्या कक्षाची. या कक्षातील शून्यता, ज्यांना त्यांच्यातील केंद्रस्थानी असलेल्या निश्चलतेत त्यांना गवसणाऱ्या आशयाने भरावयाची आहे अशा लोकांसाठी हा कक्ष आहे."[६]

या दैनंदिनीच्या सुरुवातीला माइस्टर एकहार्टचे एक लक्षवेधी वाक्य आहे : "Only the hand that erases can write the true things."[७] प्रसिद्ध झालेल्या ह्या दैनंदिनीत ३७ वर्षांतील नोंदी आहेत. हॅमरशोल्डची भाषणे आणि निवेदने *सर्व्हंट ऑफ पीस* या ग्रंथनामाने प्रसिद्ध झाली आहेत. त्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत युनोचे माजी वृत्त व प्रकाशन संचालक, वाइल्डर फूट लिहितात –

"लौकिक व्यवहारांच्या क्षेत्रात क्रियाशील व्यक्तींमध्ये दाग हॅमरशोल्ड हे एक अत्यंत दुर्मिळ व्यक्तिमत्त्व होते. कोणत्या गुणसमुच्चयामुळे त्यांना असामान्यत्व लाभले हे पानापानांवरील नोंदींवरून स्पष्ट होईल. खऱ्या अर्थाने आंतरिक दृष्ट्या थोर असलेला हा महामानव उच्च कोटीच्या जागतिक नेतृत्वपदी विराजमान होता. जीवन व माणसामाणसांमधील नाती याविषयी त्यांनी जे आदर्श व ज्या श्रद्धा ठामपणे बाळगल्या होत्या त्या विशुद्ध होत्या. हे आदर्श व या श्रद्धा हा त्यांच्या जीवनाचा पायाही होता व त्यांच्यापासून त्यांना कार्याची प्रेरणा मिळत असे. त्यांचे बोलणे व चालणे हे त्यांच्या आदर्शांनुसार व श्रद्धांनुसार होते; त्यांना ते एकनिष्ठ होते."[८]

१९२५ ते १९३० मधील दैनंदिनीतील नोंदींवरून असे दिसून येते की, भेदविलोपी वृत्तीच्या जीवनसरणीसाठी ते या काळात त्यांच्या मनाची तयारी करीत होते. कोणत्याही प्रसंगाला सामोरे जाण्यास तयार होत होते. प्रसंगी आपल्या आयुष्याची बाजी लावायचीही त्यांची तयारी होती.

"यज्ञकुंडात सारे काही हवन करण्यास मी कोणत्याही क्षणी तयार आहे."

"पुढचे पाऊल टाकण्याआधी पायाखालील जमीन टणक आहे की नाही हे अजमावण्यासाठी दृष्टी खाली कधी वळवू नका. दूरवरच्या क्षितिजावर नजर अविचलपणे लावून वाटचाल करणाऱ्यासच खरा मार्ग सापडेल."

"शिखरावर पोहोचल्याशिवाय पर्वताची उंची कधीच मापू नका. त्या ठिकाणी पोहोचल्यावरच पर्वत किती खुजा होता हे तुम्हांला कळेल."[९]

ऑडेन पुढे लिहितात, "हॅमरशोल्ड यांच्याप्रमाणे जी व्यक्ती बहुधा स्वतःच्या सर्व कार्यकलापांपासून स्व ची पुष्टी करणाऱ्या वा स्वार्थी प्रेरणा निपटून काढण्याचा निश्चय करते, जी केवळ इतरांच्या कल्याणासाठी व ईश्वराचे माहात्म्य जाणून प्रत्येक गोष्ट

---

५. तत्रैव, पृ. ९-१०

६. हॅमरशोल्ड, *द सर्व्हंट ऑफ पीस*, पृ. १६०-६१.

७. *मार्किंग्ज*, पृ. २९.

८. द सर्व्हंट ऑफ पीस, पृ. १३.

९. *मार्किंग्ज*, पृ. ३१-३२.

अनुक्रमणिका

करते, ती एरवी कावाडकष्टांचे क्लेश सुसह्य करणाऱ्या, कीर्ती व धनसंचय यांसारख्या, 'शरीरा'चे चोचले पुरविणाऱ्या गोष्टींनी भरपाई करण्याची एकमेव सवडही स्वतःला मोकळी ठेवत नाही हे पण वाचकांनी ध्यानात ठेवावे."

आपल्या ह्या मताच्या पुष्ट्यर्थ, सीमोन वेल ह्या दुसऱ्या एका महान भेदविलोपी साध्वीचे म्हणणे ते आधारादाखल घेतात. "क्षुल्लक स्वार्थी उद्दिष्टाकरिता घ्यावे लागणारे कष्ट हेच उच्च उद्दिष्टाकरिता घ्यावयाचे झाल्यास अधिक क्लेशदायक व नकोसे वाटतात. तासन् तास निश्चलपणे रांगेत उभे राहून रेशनमध्ये एखादे अंडे मिळविणाऱ्या लोकांना एका माणसाचा जीव वाचविण्यासाठी जर तासन् तास उभे राहण्यास सांगितले तर ते त्यांना जड जाईल; ते त्यासाठी तयार होणार नाहीत."[१०]

हॅमरशोल्ड यांनी आपली दैनंदिनी काही विशिष्ट योजना ठरवून लिहिली नाही हे उघड आहे. एखाद्या दिवशी दैनंदिनीत कोणतीही नोंद केलेली नसेल तर कधी एकाच दिवशी एकाहून अधिक नोंदी केल्या असतील. सर्वसामान्यांच्या दैनंदिनीमध्ये दररोजच्या घटना नोंदलेल्या असतात. परंतु हॅमरशोल्ड यांच्या ह्या दैनंदिनीमध्ये मिस्टिक म्हणून केलेली मनने तेवढी नोंदलेली आहेत. हॅमरशोल्ड यांचे विचार प्रदीर्घ कालावधीत हळूहळू विकास पावत गेले. सुरुवातीच्या नोंदींमध्ये हॅमरशोल्ड यांनी स्वतःसाठीच घालून दिलेले मार्गदर्शक यमनियम नमूद केलेले आढळतात. विद्याव्यासंगाचा आणि आध्यात्मिकतेचा वारसा त्यांना मिळाला होताच. मध्ययुगीन भेदविलोपी जीवनपद्धती अंगीकारणाऱ्या संतांच्या चरित्रांच्या त्यांनी केलेल्या विस्तृत अभ्यासाची त्यात भर पडली. दणकट शरीरयष्टी, सर्वतोगामी बुद्धी आणि ऐहिक यशापयशा-विषयीची अनास्था हे त्यांच्यातील गुण गूढ आध्यात्मिक जीवनासाठी अत्यंत उपकारक असेच होते. पौर्वात्य भेदविलोपन विद्येचा वा वेदान्ताचा अभ्यास हॅमरशोल्ड यांनी केला होता असा ठपका त्यांच्यावर ठेवता येणार नाही. परंतु वेदान्त्यांच्याच लेखणीतून उतरतील अशी त्यांची काही वाक्ये आहेत :

"आपल्याला ऐकावेसेच वाटत नसेल तर ऐकण्याची आपली शक्ती तरी कशी टिकून राहावी?"

"तुमच्याकडे पाहायला ईश्वराने सवड काढलीच पाहिजे हे जेवढे तुम्ही गृहीत धरता, तेवढेच त्याचे चिंतन करायला मात्र तुम्हाला वेळ नसतो हेही तुम्ही गृहीत धरलेले दिसते."[११]

"आपला आतील आवाज तुम्ही जितक्या चोखपणे ऐकाल तितक्या प्रमाणात तुम्हाला बाहेर घडणाऱ्या घटनांचे पडघमही स्पष्टपणे ऐकू येतील. आणि जो पूर्ण एकाग्रतेने श्रवण करतो त्यालाच बोलण्याचा अधिकार असतो."[१२]

सत्याच्या ज्ञानासाठी नैतिक स्वयंशासनाची नितान्त आवश्यकता असते; सत्याचे आकलन होण्यासाठी ती एक आवश्यक पूर्वशर्त आहे. या गोष्टीवर हॅमरशोल्ड यांनी आपल्या संपूर्ण दैनंदिनीमध्ये फार भर दिला आहे. उथळ वायफळ बोलणे, व्यर्थ युक्तिवाद, चारित्र्यहनन, सामाजिक जीवनात मिळणारे सारे मानसन्मानादी लाभ ह्या गोष्टी आपण कटाक्षाने टाळल्या तरच सत्याप्रत वाटचाल करता येते.

"ऐकणाऱ्याच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या असतील तितक्याच गोष्टी त्यांना सांगा. तुम्हाला माहीत करून घेणे आवश्यक असेल तेवढेच त्यांना विचारा. दोन्हीही बाबतीत बोलणाऱ्यापाशी खरोखर जे असेल तेवढ्यापुरतेच संभाषण मर्यादित ठेवा – निष्कर्षाप्रत येण्यापुरताच युक्तिवाद करा. मुक्त चिंतन ज्यांना अर्थपूर्ण वाटते त्यांच्यासमोरच प्रकट चिंतन करा. काल आणि शांतता यांची शून्यता क्षुल्लक बडबडीने भरून टाकू नका. याला अपवाद एकच. ज्यांच्या मनाच्या तारा परस्परांशी जुळलेल्या आहेत त्यांनी, त्यांच्यातील अनुच्चारित संदेशाचे श्रवण करण्याचे माध्यम म्हणून, इकडच्या तिकडच्या गोष्टी जरूर कराव्यात."[१३]

"हीण सगळे भस्म झाल्यावर काही सुवर्णकण हाती येतील या आशेने जो सर्वस्वाचा होम होऊ देतो तोच संताचे जीवन जगू शकतो."[१४] भेदविलोपी अनुभवाच्या वाटेवर अग्रेसर होणाऱ्याने हे चांगलेच लक्षात ठेवले पाहिजे की, "जे जे काही म्हणून मला मिळाले आहे त्याच्या मोबदल्यात आत्ता, ह्या क्षणीच, मी देऊ शकतो आणि ते मी देऊन टाकलेच पाहिजे."[१५]

याहीपेक्षा म्हणजे –

"त्या आतल्या निश्चल केंद्राच्या दिशेने केलेला प्रवास
हाच सर्वांत प्रदीर्घ प्रवास असतो!
ज्याने सुरू केला असतो शोध स्वतःच्या मूलस्रोताचा."[१६]

ह्या ओळी दुसऱ्या एका महान कवीच्या – गुरुदेव टागोरांच्या - पंक्तींची आठवण करून देतात.

"हृदय नांवाचे आहे एक बृहदारण्य
सगळ्या दिशांनी असीम अमर्याद
येथे माझी वाट चुकली."

१०. तत्रैव, पृ. २०-२१.
११. तत्रैव, पृ. ५४.
१२. तत्रैव, पृ. ५५.
१३. तत्रैव, पृ. ५५.
१४. तत्रैव, पृ. ५६.
१५. तत्रैव, पृ. ६४.
१६. तत्रैव, पृ. ६५.

गुरुदेव टागोरांना परतीचा मार्ग सापडलाच नाही. कदाचित परतीच्या वाटेचा शोध घेण्याचे त्यांच्या मनात नसेलही. हॅमरशोल्डनाही निश्चल केंद्राच्या दिशेने चाललेल्या ह्या प्रवासातून परत फिरणे नको होते.

हॅमरशोल्ड यांची *मार्किंग्ज* ही दैनंदिनी म्हणजे एखादा पद्धतशीर सुबद्ध अभिलेख नाही. वेळोवेळीचे अनुभव आणि विचार तीत नोंदलेले आहेत. या कारणाने त्यांच्या भेदविलोपी जीवनाचा विकास कसकसा झाला हे तीवरून पडताळता येत नाही. आधुनिककालीन थोर मिस्टिक जे. कृष्णमूर्ती पण दैनंदिनी लिहीत. पण त्यांच्या प्रमाणे हॅमरशोल्ड यांना आपले वेगळे तत्त्वज्ञान सांगावयाचे नव्हते किंवा आपली वेगळी अशी शिकवण द्यायची नव्हती. हॅमरशोल्ड यांनी स्वतःच म्हटल्या-प्रमाणे त्यांची दैनंदिनी ही त्यांच्या विचारांची स्वतःशीच वा ईश्वराशीही वाटाघाट होती. असे जरी असले तरी, नंतरच्या नोंदींवरून असे स्पष्ट दिसते की, आपल्या मनातील विचार आकळण्यास अवघड अशा कूट भाषेत प्रकट करण्याची त्यांची प्रवृत्ती दिवसेंदिवस वाढत गेली. काही नोंदींवरून तर भगवद्‌गीतेची आठवण व्हायची आणि अद्वैत तत्त्वज्ञानाचीही. काही नोंदी त्यांनी आपल्या नंतरच्या अनुभवांच्या आधारे सुधारल्या असण्याचीही शक्यता आहे. काही भेदविलोपी प्रवृत्तीच्या लेखकांच्या लिखाणात असा अगोदरचा मजकूर नंतर परिष्कृत केलेला नसतो असे नाही. भेदविलोपी व्यक्ती जेव्हा प्रथम आपला अनुभव लिपीबद्ध करते तेव्हा, एखाद्या वैज्ञानिक शोधाप्रमाणे, एकदम नवा असा आविष्कार घडलेला नसतो. काही वेळा, त्या त्या अनुभवाचा पूर्ण अर्थ नंतर प्रतीतीस येतो. तेव्हा मग त्याला कळते की, त्याला आलेल्या अनुभवाची जाणीव त्याला फार पूर्वीपासून होती. परंतु त्या वेळी त्याला ती अनुभूती पूर्णतः व्यक्त करता येत नव्हती. खरे तर आपण काहीतरी जाणले आहे याचीच त्याला जाणीव नसते. अशा प्रकरणी मग अशी भेदविलोपी प्रवृत्तीची व्यक्ती आपली पूर्वीची निवेदने दुरुस्त करते. ज्याला अंतःप्रतीती झालेली असते त्याचा तद्विषयक अनुभव हा खरे तर अनिर्वचनीयच असतो. तो शब्दांत पूर्ण समाधानकारकपणे पकडणे मुळातच अवघड असते.

बाह्यतः पाहिले तर सुरुवातीपासूनच हॅमरशोल्ड यशोमंदिराच्या पायऱ्या चढत गेले. काही दिवस अध्यापनकार्य केल्यानंतर ते प्रशासकीय सेवेत रुजू झाले. वयाच्या छत्तिसाव्या वर्षी स्वीडनच्या नॅशनल बँकेचे ते कार्याध्यक्ष झाले. वयाच्या सेहेचाळिसाव्या वर्षी ते स्वीडनच्या मंत्रिमंडळाचे सदस्य होते. आध्यात्मिक दृष्ट्या मात्र त्यांची ह्या काळात बरीच कुचंबणा झाली. अनेकदा ते कुंठित झालेत. यश आणि अपयश या दोन्हीही गोष्टी आपल्याला सारख्याच वाटल्या पाहिजेत याचे स्मरण ते स्वतःला वारंवार करून देत असत. 'अपयशाबद्दल त्यांनी स्वतःची कधी कीव केली नाही. आणि यशाबद्दल कधी प्रौढी मिरविली नाही.'[१७] "यशातील पोकळपणा कधीही नजरेआड होऊ देऊ नका. सिद्धी शून्यवत असते, (यशासाठी उपसलेले) कष्ट वैराण असतात."[१८] "तुम्हांला स्वतःची स्तुती करून घ्यावीशी वाटते किंवा इतरांचे मूल्यमापन करावेसे वाटते तेव्हा त्या आरशात स्वतःच्या प्रतिबिंबाकडे पाहा. अगदी हताश न होता पाहा."[१९]

क्रिया, कृती आणि ती करणारा ही त्या एकाच परम तत्त्वाची भिन्न रूपे आहेत. बऱ्याच वर्षांनंतर, म्हणजे १९५५ मध्ये, हॅमरशोल्ड यांनी आपल्या दैनंदिनीत केलेली एक नोंद अद्वैती वेदांत्याला सुखावून जाणारी आहे. ते लिहितात –

"दररोज स्वतःला ईश्वराच्या स्वाधीन करणे पुरेसे नाही. सर्व काळ फक्त ईश्वराच्याच अधीन असणे हे महत्त्वाचे आहे. निष्ठा थोडीही विभागली गेली की मग सुरू होतात दिवास्वप्ने, वायफळ संभाषणे, क्षुद्र आत्मप्रौढी, क्षुद्र मत्सर – आत्मनाशाच्या मूलभूत मानवी प्रवृत्तीचे हे सर्व क्षुद्र उपग्रहच होत.

"परंतु मग मी परमेश्वरावर प्रेम कसे करावे? तो न-परमेश्वर, न-आत्मा, न-व्यक्ती, न-पदार्थ आहे असे समजून आपण त्यावर प्रेम केले पाहिजे. द्वैताचा लेश नसलेले ते केवळ एकच तत्त्व – एकच शुद्ध चैतन्य – समजून त्यावर सरळ प्रेम करा. आणि ह्या एकातच आपण सतत आपल्या स्वतःला, स्वतःच्या अस्तित्वाला निरस्त करून मिटवून टाकले पाहिजे. हे साध्य करण्यास परमेश्वर आपल्याला साहाय्य करतो."[२०]

प्रत्येक भेदविलोपी प्रकृतीच्या सुधारकाच्या विचारांचे प्रतिबिंब आपणास हॅमरशोल्ड यांच्या लिखाणात दिसून येते. " 'भेदविलोपाची प्रचीती.' नेहमीच इथे आणि आत्ता (येणारी प्रचीती). अंतराशी एकरूप असलेल्या विमुक्ततेची प्रचीती. मौनातून जन्म घेणाऱ्या निश्चलतेची प्रचीती. कर्मे करीत असतानाच येणारी ही विमुक्तीची प्रचीती असते. माणसांच्या मध्ये वावरत असतानाच येणारी ही निश्चलतेची प्रचीती असते. ह्या लौकिक जगात जो स्वार्थापासून मुक्त असतो त्याला क्षणोक्षणी प्रतीत होणारे हे वास्तव असते. होकारात्म ग्रहणशील अवधान देण्यामधून हे वास्तव अधिकाधिक शांत व परिपक्व होत जाते.

१७. तत्रैव, पृ. ३३.
१८. तत्रैव, पृ. ६३.
१९. तत्रैव, पृ. ९९.
२०. तत्रैव, पृ. ९९.

अनुक्रमणिका

"आजच्या युगात, लौकिक जीवनाच्या धकाधकीत कर्मयोग आचरणाराच पुण्यात्मा बनू शकतो."[२१]

आणि तरीही, "पुण्यवान होण्याच्या मार्गाचा शोध आपण घेत नसतो, तर (ईश्वरार्पण वृत्तीने आपण आपली कर्मे करीत राहिल्यास) तो मार्गच आपल्या पायाखाली येतो."[२२]

सहानुभावाची तीव्रता, (समष्टीपासून वेगळे करणारी) व्यक्तित्वाची जडणघडण किंवा माणसाच्या अंतःप्रवृत्तीशी संबंधित एक प्रक्रिया यांची कार्यकारणात्मक अभिव्यक्ती (फंक्शन) म्हणून क्रियाशीलता व चिंतनशील अंतर्मुख जीवन यांच्यातील अनिवार्य संबंधाचे विश्लेषण करणे आत्तापर्यंत शिष्टमान्य होते. अलीकडेच या अन्वयार्थाची चिकित्सक तपासणी केली जाऊ लागली आहे. संतप्रकृतीची व्यक्ती, मग ती कोणत्याही बौद्धिक क्षेत्रात कार्य करीत असो, तिच्या काळाचे आध्यात्मिक कल काही प्रमाणात प्रमाणित करीत असते. मानव या नात्याने सर्व मानवांच्या बरोबरीने आपल्याला आंतरिक आध्यात्मिक जबाबदारी स्वीकारावयाची आहे याची हॅमरशोल्ड यांना पूर्ण जाणीव होती. आपणापैकी बहुतेकजण ज्याला सामोरे जाण्यास धजावणार नाही पण ज्याची सत्यता नाकारता येणार नाही, अशा वास्तवावर हॅमरशोल्ड आपले लक्ष केंद्रित करतात. आपण कुणी एक नवीन मसीहा आहोत अशी त्यांची स्वतःविषयी समजूत नव्हती. चारचौघांसारखाच एक माणूस म्हणून ते स्वतःकडे पाहत. आपणावर सोपविण्यात आलेल्या जबाबदारीची त्यांना जाणीव होती. परमेश्वरी कृपाप्रसाद (ग्रेस) म्हणून मिळालेले श्रेय ही आपली स्वतःची कमाई आहे असे माणसाला वाटत असते. "परमेश्वर कधीकधी त्याच्या कार्याचे श्रेय आपल्याला घेऊ देतो किंवा त्यापासून निवृत्त होऊन तो आपल्या दैवी एकान्तात रममाण होतो. जोपर्यंत आपण त्याच्या न्यायनिवाड्याच्या मापदंडांशी पोरखेळ करीत नाही तोपर्यंत चेहऱ्यावर छद्मी हास्य ठेवून जगाच्या रंगमंचावरील आपली सोंगे तो पाहत असतो."[२३]

आपले खुजेपण माणसाला जाणवत नाही, याचे कारण त्याचा फुगलेला अहम्. 'आपण कर्ता आहोत, आपल्यामुळे सारी कार्ये होतात' अशा भ्रमात तो असतो. हॅमरशोल्ड यांचे सारे विचार एका लेखाच्या मर्यादेत मांडणे कठीण आहे, पण त्यांची दैनंदिनी वाचल्यावर दोन गोष्टी त्यांच्या मनावर बिंबल्या होत्या याची खात्री पटते. एक म्हणजे, जी काही कामे हातून घडतात ती कितीही वाहवा करण्यासारखी वा कितीही मोठी असली तरी ती मी केली हा अहंकार माणसाने टाकून दिला पाहिजे. आपण परमेश्वराच्या हातातील एक साधनमात्र आहोत ही भावना त्याने ठेवली पाहिजे. ही ईश्वरी कामे करताना अपरंपार क्लेश सोसण्याची, प्रसंगी प्राणार्पणाचीही, तयारी त्याने ठेवली पाहिजे. हॅमरशोल्ड यांची प्रार्थना अशी होती :

"– रात्र जवळ येत आहे
जे काही वाट्याला आलेय त्याबद्दल आभार!
जे काही घडायचेच आहे त्याला – होकार."[२४]

"मी फक्त एक पात्र आहे. पात्रातले जल ही त्या ईश्वराचीच करणी आणि तहानलेलाही तोच."[२५]

"तुला पाहावयाचे आहे
– त्यासाठी अंतःकरण निर्मळ दे.
तुझे शब्द हृदयात साठवावयाचे आहेत
– त्यासाठी विनम्र हृदय दे.
तुझी सेवा करायची आहे
– त्यासाठी प्रेमळ हृदय दे
तुझ्यात वास करावयाचा आहे
– त्यासाठी सश्रद्ध
अंतःकरण दे."[२६]

सर्व थोर महात्म्यांप्रमाणेच, 'मी कोण?' हा प्रश्न हॅमरशोल्ड स्वतःला कायम विचारीत. साधनेचे खरे प्रयोजन आपला 'अहम्' विरून जाणे हे होय, असे श्रीरमणमहर्षी सांगतात. श्रीरामकृष्णही म्हणतात, जोपर्यंत तुमचा अहंभाव टिकून आहे तोपर्यंत ज्ञान आणि मुक्ती अशक्यच होय.

'अहम्'च्या पकडीमधून किती थोड्या व्यक्तींना मुक्त होऊन समाधी अवस्था प्राप्त करता आली आहे! हॅमरशोल्ड लिहितात —

"अब्जावधी वर्षांचा हा जीवनप्रवाह. अगणित शतकांचा हा वाहत येणारा मानवांचा प्रवाह. पाप, मृत्यू, दुर्भिक्ष, त्याग आणि प्रेम – या साऱ्या परिप्रेक्ष्यांमध्ये 'मी'ला काय अर्थ आहे? माझा स्वार्थ साधण्याला, माझ्या कामनांची पूर्ती करण्याला, माझ्या हाती सत्ता एकवटण्याला आणि इतरांकडून प्रशंसा मिळवण्यास मी (स्वभाव-प्रकृतीनेच) बांधील आहे असे मला माझी बुद्धी सांगते. आणि तरीही, वरील परिप्रेक्ष्यांमध्ये या सगळ्या गोष्टींना काडीचेही मूल्य नाही हे ज्ञान मला आहे – ज्ञान करून

२१. तत्रैव, पृ. १०८.
२२. तत्रैव, पृ. १०७.
२३. तत्रैव, पृ. ९८.
२४. तत्रैव, पृ. ९७.
२५. तत्रैव, पृ. ९८.
२६. तत्रैव, पृ. ९३.

घेण्याची कोणतीच प्रक्रिया न घडताही मला हे ज्ञान उपजतच आहे. विश्वविषयक ज्या दर्शनात ईश्वर आहे त्या दर्शनाच्या परिप्रेक्ष्यात हे ज्ञान मला होते."[२७]

जगापुढे असो वा ईश्वरापुढे असो या 'मी'चा लोप केला पाहिजे. "चांगुलपणा ही किती सरळ गोष्ट आहे. नेहमी दुसऱ्यांसाठी जगणे, स्वतःच्या फायद्यामागे कधीच न लागणे."[२८] "अहम् बुद्धीचा पूर्ण विलय म्हणजेच नम्रता."[२९] अशा विनम्र अवस्थेतच वास्तव प्रतीत होते. वास्तवाची अनुभूती स्वतःच्या संदर्भात न घेता त्याच्या पवित्र स्वतंत्रतेसह वास्तव अनुभवणे हीच विनम्रतेची खूण आहे. आपल्या आत जे निश्चल केंद्र आहे त्या बिंदूवरून आपण गोष्टी पाहतो, त्यांचा निवाडा करतो; कृती करतो असा त्याचा अर्थ असतो. मग किती गोष्टी पुढे गळून पडतात आणि जे काही शेष उरते त्याला त्याची योग्य ती जागा सापडते.[३०]

शांततेचे नोबेल पारितोषिक त्यांच्या हयातीत मिळाले असते तर हॅमरशोल्ड यांची प्रतिक्रिया कशी व्यक्त झाली असती याचे कुतूहल कुणालाही असेलच. ते त्यांना मरणोत्तर मिळाले. एका भेदविलोपी वृत्तीच्या व्यक्तीला शांततेचे नोबेल पारितोषिक मिळावे, हा भेदविलोपी वृत्तीचा फार मोठा गौरव आहे. शांतिदूत किंवा शांतिसैनिक म्हणूनच त्यांना हे पारितोषिक मिळाले यात शंका नाही.

भेदविलोपनाचा इतिहास ही एक न संपलेली कथा आहे. ह्या शतकातील भेदविलोपी जीवन जगणाऱ्या व्यक्ती जशा प्रकारे जीवन जगल्या त्या प्रकारचे जीवन कदाचित यापूर्वीच्या कोणत्याही भेदविलोपन प्रवृत्तीच्या संताच्या वाट्याला आले नसेल. आपल्या ह्या काळात होऊन गेलेल्या साधुपुरुषांची आणि संतांची गणना आताच घाईने करणे इष्ट नसेलही. भविष्यातील एखाद्या मोक्याच्या टप्प्यावर पोहोचल्यानंतरच अशी गणना करणे इष्ट होईल.

मात्र पुढील पिढ्यांना, केवळ आध्यात्मिक नेतृत्व करणाऱ्यांच्या मांदियाळीत संत, ज्ञानी व साधुपुरुषांचा शोध घेऊन चालणार नाही. तर अशा व्यक्तिमत्त्वांचा शोध वैज्ञानिकांमध्ये, राजकीय व्यक्तींमध्ये, प्रशासकांमध्ये, इतिहासज्ञांमध्येही घ्यावा लागेल. भावी काळ दाग हॅमरशोल्ड यांची गणना थोर मिस्टिक म्हणून करील आणि त्यांची दैनंदिनी (*मार्किंग्ज*) यांना महत्त्वाचे स्थान असेल हे निःसंशय.

---

२७. तत्रैव, पृ. ८३.
२८. तत्रैव, पृ. ८७.
२९. तत्रैव, पृ. १४७.
३०. तत्रैव, पृ. १४८.

जातजमातीय व वर्गीय साहित्यातील अभिजनवाद

शरद पाटील

'तत्त्व-पक्षपातो हि धियां स्वभावः ।' (तत्त्वात पक्षपात करणे हा बुद्धीचा स्वभाव असतो.)

आधुनिक ब्राह्मणी साहित्य जातीय व वर्गीय दोन्ही आहे. वासाहतिकपूर्व ब्राह्मणी साहित्य वर्णजातीय होते. ब्राह्मणी साहित्याकडून वर्णजातवर्गस्त्रीदास्य यांच्या समर्थनाचीच अपेक्षा असली, तरी उच्चवर्णजातवर्गीय साहित्यिक तसे निरपवादपणे असतात असे नाही. उच्चवर्णजातवर्गीय साहित्यिकाच्या मानवतावादाबरोबर त्याची वर्णजातवर्गातीतता व स्त्रीदाक्षिण्य वाढत जाते. ब्राह्मणी साहित्याचा सामाजिक दृष्टिकोण प्रतिगामी म्हणून ते थिटे आणि अब्राह्मणी साहित्याचा सामाजिक दृष्टिकोण पुरोगामी म्हणून ते थोर असेही यांत्रिक विभाजन करता येत नाही. शोषक वर्णजातवर्ग हे निखळपणे प्रतिगामी नसतात. त्यांच्या युवावस्थेत ते समाजाला पुढे नेतात. त्यामुळे त्यांच्या साहित्यिकांची प्रातिभ नजर जास्त दूरगामी व तलस्पर्शी असू शकते. पण, तलस्पर्शी नजर कमवण्यासाठी त्यांना आपले उच्चवर्णजातवर्ग बदलावे लागतात. प्रव्रज्या वा संन्यास हा वर्णजात्यन्तराचा प्रमुख मार्ग होता. सोयी व साधनांची सुलभता यांमुळे उच्चवर्णजातवर्गीय साहित्यिकाला कलात्मक साहित्य निर्मिणे सोपे असते; पण प्रतिभेची उणीव साहित्यिकाची ना उच्चभ्रूता भरून काढू शकते ना हीनभ्रूता. इतर क्षेत्रांप्रमाणेच साहित्याचा विकास एकप्रवाहीपणे होत नाही. ब्राह्मणी व अब्राह्मणी साहित्ये परस्परसंघर्षातून, तज्जन्य स्वीकार-नकारातून विकास पावतात.

आधुनिक वर्गीय साहित्ये (कम्युनिस्ट व समाजवादी) आपला जीवनरस भारतीय जीवनभूमीच्या वर्गीय पृष्ठभागातून घेतात. अण्णाभाऊ साठेसारख्या प्रतिभाशाली मांग साहित्यिकाला त्यांचा वर्गीय दृष्टिकोण बाधल्याशिवाय राहिला नाही आणि त्यामुळे त्यांचे साहित्य त्यांच्या प्रतिभेला शक्य असलेली उंची गाठू शकले नाही (पाहा 'अण्णाभाऊ साठे : वर्गीय व जातीय साहित्य', *नवभारत*, एप्रिल-मे-जून १९९४). प्रेमंचंद जरी वर्गवादी साहित्यिक होते, तरी त्यांची प्रतिभा आपली मुळे भारतीय जीवनभूमीच्या वर्गीय पृष्ठभागाखालील जातीय थरात गाडू शकल्यामुळे वर्गवादी दृष्टिकोण त्यांना बाधला नाही. तो त्यांना सौंदर्यशास्त्रात बाधला.

साठीत 'प्रोग्रेसिव्ह रायटर्स असोसिएशन' व 'इंडियन पीपल्स थिएटर्स असोसिएशन' या डाव्या साहित्यिक व कला संस्थांचा लोप होऊन वर्गवादी 'समाजवादी बाह्यार्थवाद' (Socialist realism*) हे मार्क्सवादी सौंदर्यशास्त्र कालबाह्य झाले होते. मार्क्सवादी सांस्कृतिक चळवळीचे नंतरच्या काळात पुनरुज्जीवन झाले नाही. सुधी प्रधानांनी त्यांच्या *मार्क्सिस्ट कल्चरल मूव्हमेंट इन इंडिया* या त्रिखंडी ग्रंथात या युगान्ताची दार्शनिक व सौंदर्यशास्त्रीय शवचिकित्सा केलेली नाही. कारण मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाचे निष्ठावंत अनुयायी म्हणून त्यांची पारंपरिक मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानावर व त्याच्या सौंदर्यशास्त्रावर श्रद्धा अबाधित आहे.

ग्रामीण साहित्याचे जनक ब्राह्मण व कायस्थ साहित्यिक असल्यामुळे त्याचा विकास ब्राह्मणी साहित्यशास्त्राच्या चौकटीत झाला. ग्रामीण व जन-साहित्ये शूद्र लेखक लिहू लागल्यानंतर, फुले जरी प्रेरणास्थान बनले, तरी विचारसरणीच्या स्वरूपात राहिलेला फुलेवाद वरचढ शेतकरी जातींच्या ताब्यात गेला होता, आणि त्यामुळे ब्राह्मणी साहित्यशास्त्राची चौकट अबाधित राहिली, श्रद्धेय राहिली.

ब्राह्मणेतरी साहित्यांत दलित साहित्य ग्रामीण साहित्याच्या तुलनेत जास्त पुढारलेले नसले, तरी चळवळीच्या दृष्टीने निश्चितच अतुलनीय आहे. किंबहुना दलित साहित्य हे दलित चळवळीतून विकसित झाले आहे. पण, ग्रामीण साहित्याबद्दल तसे म्हणता येणार नाही. दलित साहित्याची प्रेरणा व अधिष्ठान नवबौद्ध आंबेडकरवाद असल्यामुळे दलित साहित्याला निखळ दलित साहित्य म्हणायचे, नव-बौद्ध साहित्य म्हणायचे, की फुले-आंबेडकरी साहित्य म्हणायचे, की निखळ आंबेडकरी साहित्य म्हणायचे हे वाद निर्माण होत गेले. फुले, आंबेडकर व मार्क्स यांची समन्वित प्रेरणा घेतलेल्या बाबूराव बागुल, यशवंत मनोहर व रावसाहेब कसबे यांचेही रस्ते आता वेगवेगळे झाले आहेत. कसबे समाजवादाच्या यशस्वितेसाठी ओशोवादाचा पुरस्कार करीत आहेत. समन्वितेतेपासुन *दलित साहित्य : क्रांतीचे विज्ञान* हे पुस्तक लिहिण्यापर्यंत आलेले बागुल आता बहुजनवादी साहित्याचा पुरस्कार करीत आहेत. मनोहरांनी फुले-आंबेडकरी साहित्य संघटना काढून तिच्या बल्लारपूर संमेलनात (१३-१४ जानेवारी १९९६) शुद्ध आंबेडकरी साहित्याची घोषणा केली आहे. त्यांच्या अध्यक्षीय

* Realism चे वास्तववाद हे भाषांतर दार्शनिकदृष्ट्या निखालस चुकीचे आहे.

अनुक्रमणिका

भाषणात ('लोकमत' १४-१-१९९६) त्यांनी मांडलेले मुद्दे आपल्याला 'कारणा'कडे जायला मदत करणारे असल्यामुळे त्यांचा परामर्श मी घेणार आहे.

आतापर्यंत एकूण बौद्ध धम्माचा कालखंड (इसवीपूर्व ६०० ते इसवी ११००) हा दलित साहित्याने आपली प्रेरणा मानला होता. आता मनोहर हीनयानाला 'धम्म' म्हणून आपली एकमेव प्रेरणा मानतात, तर 'महायाना'ला धर्म लेखून त्याला मार्क्सवादी देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायांप्रमाणे वैदिक व वेदान्ती शत्रुछावणीत ढकलतात –

"आंबेडकरवादी जीवनदृष्टी धर्मातीत, ईश्वरातीत इहवादी जीवनदृष्टी आहे. या जीवनदृष्टीने थेट नागवंशात जन्माला आलेल्या इहवादी तत्त्वज्ञ बुद्धाचा वारसा पत्करलेला आहे. हा वारसा स्थविर धम्माचा वारसा आहे. बुद्धाचा निरीश्वरवाद, अनात्मवाद आणि धर्मातीतता मंजूर नसलेले मूळचे वैदिक अध्यात्मवादी धम्मातून इ.स. पूर्व काळातच बाहेर पडले. ते महासंघिक पंथी झाले. त्यातून महायान जन्माला आला. महायान ईश्वरवादी होता. त्याने देवतांचा कारखाना काढला. शून्यवाद व विज्ञानवाद या महायानाच्या शाखा अध्यात्मवादी आहेत आणि नागार्जुन त्यांचा शिल्पकार आहे. असंग व वसुबंधू यांनी महायानाला योगविद्या जोडली. ब्रह्मा, विष्णू, शिव, काली अशा हिंदू देवता पूजनीय आहेत असे नागार्जुनाचे म्हणणे होते. नागार्जुनाचे शून्य आणि वेदान्त्याचे ब्रह्म यांत फरक नाही. हिंदू अध्यात्माशी या प्रकारे मूळच्या 'धम्मा'ला या मंडळींनी जोडले आणि त्याचा 'धर्म' केला. बुद्धाची भक्ती सुरू झाली. तो पापे नष्ट करणारा आणि पुण्य करणारा देव झाला... महायान म्हणजे प्रच्छन्न हिंदू धर्मच होय असे म्हटले पाहिजे."

ते असंग व वसुबंधू (४ थे शतक) यांच्यापाशी थांबत नाहीत, तर दिग्नाग (५ वे शतक) व धर्मकीर्ती (७ वे शतक) यांनाही त्यात ढकलतात, आणि आपल्या शुद्ध आंबेडकरी साहित्याचा 'क्रेडो' जाहीर करतात –

"आपल्या आंबेडकरी साहित्याचा तत्त्वज्ञानसंदर्भ नागार्जुन, वसुबंधू, असंग, धर्मकीर्ती वा दिग्नाग यांच्याशी नाही. आपल्या साहित्याने वारसा पत्करला आहे तो नागवंशातील इहवादी बुद्धाचा. आम्ही महायान यांच्या 'बुद्धधर्मा'चा वारसा नाकारतो आणि आंबेडकरवादातील बुद्धाच्या धम्माचा वारसा पत्करतो."

मार्क्सवाद्यांचे तत्त्वज्ञान ज्याप्रमाणे मार्क्सपाशीच (मृत्यू १८८३) पूर्ण होते, त्याप्रमाणे मनोहरांचा आंबेडकरवाद *बुद्ध आणि त्याचा धम्म* या आंबेडकरांच्या पुस्तकापाशीच पूर्ण होतो. ते म्हणतात – *बुद्ध आणि त्याचा धम्म* नंतर आंबेडकरवादाची इहवादी मांडणी पूर्ण झाली." बौद्ध धम्म बुद्धोक्त धम्मापाशीच थांबला असता, तर बौद्ध ललित साहित्य व कला निर्माण झाल्या नसत्या. कारण बुद्ध, कलांच्या काय, विनयपिटकांचेही सस्वर गान करायच्या विरुद्ध होता. तालपुत्त नटगामणीने जेव्हा बुद्धाला विचारले की, त्याच्या आचार्यप्राचार्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे नट हे मेल्यानंतर प्रहास-स्वर्गात जातात काय, तेव्हा बुद्ध उत्तरला की, नट हे मेल्यानंतर प्रहास नावाच्या नरकात जातात! भिक्षु-भिक्षुणी, उपासक-उपासिका यांचे शील बिघडू नये म्हणून त्याने त्यांना समाजांना (जत्रांना) जायला मनाई केली. जत्रांमध्ये ललित साहित्य व कलांचे प्रयोग व प्रदर्शने होत असत. शीलरक्षण हा त्याचा उद्देश जरी चांगला होता, तरी त्याचा ललित साहित्य व कलांच्या विकासावर बाधक परिणाम होणे अपरिहार्य होते. या निर्बंधाबाबत त्यांचे त्याचा ज्येष्ठ समकालीन महावीर याच्याशी एकमत होते.

महाकवी व महादार्शनिक अश्वघोष (२ रे शतक) बुद्धाच्या 'इहवादा'च्या विरोधी जाऊन 'तथतावादा'ची, विज्ञानवादांच्या पूर्वसूरी तत्त्वज्ञानाची, निर्मिती करू शकला याचे कारण बुद्धाचा स्वयंप्रज्ञतावाद. बुद्ध आपल्या अनुयायांना 'अत्त-दीपो भव', म्हणजे आत्मदीप व्हा, असे निक्षून सांगत असे. या उपदेशाला अनुसरून आंबेडकरांनी त्यांच्या उपरोक्त पुस्तकात बुद्धाशी अनेक मतभेद व्यक्त केलेले आहेत. पण, मनोहरांनी या पुस्तकाशी मतभेद व्यक्त करायची मनाई केली आहे. मनोहर आत्मदीप विझवू पाहात आहेत!

मनोहर मोठे कवी आहेत; पण ते स्वतःला प्राच्यपंडितही मानत आहेत असे दिसते. त्यामुळे ते अनधिकाराने अनेक गोष्टी धम्माज्ञेच्या अभिनिवेशात सांगत आहेत. बुद्ध हा नागवंशातला होता हे त्यांना त्रिपिटकात कुठे आढळले? 'अम्बट्ठ-सुत्त'त बुद्ध शाक्य हे इक्ष्वाकू (ओक्काक) वंशातील होते असे सांगतो. इक्ष्वाकू हा सूर्यवंशी होता. त्रिपिटकात बुद्धाला 'आदित्य-बंधु' असे वारंवार म्हटले आहे. याउलट नाग हे चंद्रवंशी होते. बुद्धाचा चुलतभाऊ महानाम याची दासी नाग-मुण्डा नावाची होती. म्हणजे सूर्यवंशी शाक्यांनी चंद्रवंशी नाग व मुंड या आदिवासी जमातींना गणदास केले होते.

मनोहरांना तत्त्वज्ञानाचे कामचलाऊसुद्धा ज्ञान नाही. बुद्ध इहवादी होता असे त्रिपिटकात वा प्रमाणभूत दार्शनिक साहित्यात कुठे म्हटलेले आहे? इहवादाचा अर्थ होतो, 'हाच लोक आहे, परलोक नाही.' असा उपदेश करणारे एकमेव भारतीय तत्त्वज्ञान होते लोकायत वा बार्हस्पत्य वा चार्वाक. बुद्ध तर लोकायतांच्या कट्टर विरोधी होता. बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाचे रूढ नाव 'प्रतीत्य

(कारण) – समुत्पाद (कार्य)' होते. ते सृष्टिकर्त्या ईश्वराविरोधी होते, तरी परलोकवादाविरोधी नव्हते. *दीघनिकाय*च्या 'जनवसभ-सुत्ता'त बुद्ध आनंदला सांगतो की, मगधराज विंबिसार हा मेल्यानंतर जन-वृषभ यक्ष होऊन त्याच्या दर्शनाला आला होता. तसेच दुसऱ्या एका सुत्तात तो अनाथपिण्डिक श्रेष्ठी मेल्यानंतर देव-पुत्र होऊन त्याच्या दर्शनाला आल्याचे आनंदला सांगतो. वुद्ध अनात्मवादी असला, तरी तो कर्म व पुनर्जन्म मानीत असल्यामुळे परत्वे विज्ञानरूपात आत्मा मानीत होता.

आंबेडकर स्त्री-पुरुष समतेचे, स्त्री-मुक्तीचे कट्टर व सक्रिय समर्थक होते. पण स्त्रियांना संघात प्रवेश देण्यासाठी आनंदने बुद्धाचे मन वळवल्यानंतरही तो स्त्री-पुरुषविषमतेचा समर्थक राहिला हे त्याने आठ गुरुधम्मांच्या अपमानकारक अटींवर स्त्रियांना संघात प्रवेश दिला यावरून स्पष्ट होते. आंबेडकरांनी त्यांच्या उपरोक्त पुस्तकात अर्ध्या मानवजातीच्या मुक्तीबद्दलचा हा प्रश्न बुद्धाशी मतभेदाचा केलेला नाही हे लक्षात घेतले पाहिजे. बुद्धाबद्दलच्या माझ्या या निर्भीड प्रतिपादनावर अनेक नवबौद्ध दलित नाराज होते, काही अजूनही असतील. पण, बुद्धभक्तीपेक्षा स्त्रीमुक्तीचा प्रश्न निश्चितच जास्त महत्त्वाचा आहे.

आपले तत्त्वज्ञान साम्यवादाच्या परिणत अवस्थेत तत्त्वज्ञानाचा अंत होईतो अबाधित राहील असे मार्क्सला अभिप्रेत होते. पण, बुद्धाचा अनित्यततावाद एवढा तडजोडविहीन होता, की त्याने आपल्या धम्माचे मरण आपल्याच डोळ्यांनी पाहिले. स्त्रियांना संघात प्रवेशाची परवानगी देताना बुद्ध आनंदला म्हणाला –

"जर, आनंद, तथागतप्रवेदित धम्म-विनयात स्त्रियांना गृहवासातून गृहत्यागी होऊन प्रव्रज्या मिळाली नसती, तर हे ब्रह्मचर्य, आनंद, चिरस्थायी झाले असते, सद्धम्म हजार वर्षे टिकला असता. पण, आनंद, स्त्रियांना तथागतप्रवेदित धम्म-विनयात गृहवासातून गृहत्यागी होऊन प्रव्रज्या मिळाली, म्हणून, आनंद, हे ब्रह्मचर्य चिरस्थायी होणार नाही, सद्धम्म पाचशेच वर्षे टिकेल ..."

बुद्धाचे भाकित बरोबर होते. बुद्धाचा सद्धम्म, मनोहरांच्या शब्दात हीनयान, पाचशेच वर्षे टिकला. नागसेन (इसवीपूर्व २००) हीनयानाचा शेवटचा श्रेष्ठ आचार्य होता.

महायान

यशवंत मनोहर महायानी आचार्यांच्या यादीतून अश्वघोषाचे नाव सफाईदारपणे वगळतात. अश्वघोष नागार्जुनाचा ज्येष्ठ समकालीन होता. अश्वघोषापासून बौद्ध धम्म व तत्त्वज्ञान नवे वळण घेतात. त्याने ललित साहित्य व कला यांवरील बुद्धाचा निर्वंध झुगारला म्हणून तो बौद्ध ललित साहित्याचा उद्‌गाता झाला हा निष्कर्ष मनोहर नाकारू शकणार नाहीत. पण त्याने बुद्धाच्या प्रतीत्यसमुत्पादाविरोधी तथतावादाचे सर्जन केले म्हणून तो काव्ये व नाटके रचू शकला; एवढेच नाही, तर तो उत्कृष्ट गायक व वादक असल्यामुळे वहुजनांसमोर काव्ये गाऊ शकला आणि नाटकांचे प्रयोग करू शकला हे मनोहर मान्य करणार नाहीत. मात्र अश्वघोष महायानी असूनही त्याचे साहित्य, विशेषतः *वज्रसूची*, वर्णजातिविरोधी कसे याचे समाधानकारक उत्तर मनोहरांना द्यावे लागेल. महायानाशी योगविद्येचा संयोग असंग-वसुबंधूंपासून झाला असे मनोहर म्हणतात. अश्वघोषाने *वज्रसूची*च्या आरंभी बुद्धाला नाही, मंजुघोष/नाथाला नमन केले आहे. मंजुघोष/नाथ हा तांत्रिक परंपरेतील बोधिसत्व होता. योग व सांख्य ही तांत्रिक पंथाची जुळी अपत्ये होती, आणि लोकायत हा सांख्यांची पाच महाभूते घेऊन स्वतंत्र तत्त्वज्ञान वनला हे मी *दास-शूद्रांची गुलामगिरी* मध्ये दाखवले आहे. स्त्री-सत्तेच्या अंतापासून तंत्राने वर्णजात-स्त्री-दास्यविरोधी समतेची परंपरा किमान शिवाजी-संभाजीच्या काळापर्यंत चालवली हे मी *शिवाजीच्या हिंदवी स्वराज्याचे खरे शत्रू कोण : महंमदी की ब्राह्मणी?* या पुस्तिकेत दाखवले आहे. अश्वघोष हा श्रीशैलम् या 'स्त्रीराज्य' या, नावाने प्रसिद्ध असलेल्या तंत्राच्या भारतीय पीठाचा यात्रिक होता. अश्वघोषाने त्याच्या तथतावादातून बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा तंत्राशी संयोग करून सद्धम्मातील स्त्रीपुरुषविषमतेचा दोष दूर केला. मनोहर जरी 'शब्दसृष्टीचे ईश्वर' असले, तरी इतिहास त्यांच्या धम्माज्ञेप्रमाणे नाही, तर आपल्या नियमांनी चालत असतो.

अश्वघोषानंतरचा ज्ञात बौद्ध साहित्यिक ७ व्या शतकातील सरहपा होता. ८४ सिद्धांमधील (इ.स. ७०० ते ११००) तो आदिसिद्ध व अपभ्रंश काव्याचा आदिकवी. तो नालंदा महाविहारात संस्कृतचा आचार्य होता. त्याने मठ व भिक्षुत्व जीवनाविरोधी नालंदा विहार व भिक्षुत्व यांच्या त्यागाचे बंड केले, आणि नालंदाबाहेरील अस्पृश्य शरकारकन्येला आपली 'महामुद्रा' वनवून तांत्रिक सहजयानाच्या प्रसाराला जीवन वाहून घेतले. तो जीविका बाण बनवून चालवीत असे, म्हणून त्याचे नाव 'स (श)र-ह-पा(द)' असे पडले. त्याचे तत्त्वज्ञान शून्यवाद व विज्ञानवाद याच्या संयोगातून बनले होते. त्यांच्या *दोहा-कोश* मध्ये तो वर्णजातस्त्रीदास्यविरोधी समतेचा प्रचार करतो –

'९५. *जब्बै मन अस्तमन जाइ, तब टूटै बंधन।*
तब्बै समरस मध्ये, ना शूद्र ना ब्राह्मण।।'

अस्पृश्य स्त्रीशी विवाहातून समता प्रस्थापित होते असे तो गातो – 'सर्व वस्तु सम ही (है) महामुद्रा में।' तिबेटमध्ये सरहपाला

अनुक्रमणिका

द्वितीय बुद्ध म्हटले जाते. सरहपाची शिष्यपरंपरा मच्छिन्द्रनाथ, गोरखनाथ ते ज्ञानेश्वर अशी होती असे राहुल सांकृत्यायन सांगतात. सरहपाआदी ८४ सिद्ध, ज्यांत बहुसंख्य शूद्र व अतिशूद्र होते आणि प्रभुत्वस्थानी योगिनी होत्या, वर्णजातस्त्रीदास्यविरोधी तांत्रिक बौद्ध साहित्यिक होते.

ज्या शून्यवादाचा मनोहर सर्वांत तिटकारा करतात, त्याच्या शांतिदेव (७ वे शतक) या महाकवी व महादार्शनिक आचार्यांबद्दल ब्राह्मणी व अब्राह्मणी दृष्टिकोण किती परस्परविरोधी आहेत हे पाहून आपण कोणती छावणी 'पत्करलेली' आहे हे मनोहरांच्या लक्षात येईल. शांतिदेवाबद्दल देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय त्यांच्या *व्हॉट इज लिव्हिंग ॲण्ड व्हॉट इज डेड इन इंडियन फिलॉसफी* (१९७६) या ग्रंथात म्हणतात –

"... तो भौतिक जगाच्या शून्यतेचा सर्वांत विलोभनीय काव्यात उपदेश करतो. हे काव्य इतके सुंदर आहे, की तो उपदेशीत असलेल्या संकल्पनांच्या हिडीसतेकडे लोकांचे लक्ष साहजिकपणे जाऊ शकत नाही."

याविरोधात हार्वर्ड विद्यापीठात प्राध्यापक असलेले डॉ. के.बी. कृष्ण (१८९८-१९४८) त्यांच्या *पॉलिटिक्स ॲण्ड सोशल थॉट ऑफ बुद्धिस्ट रायटर्स* मध्ये शांतिदेवाला खालीलप्रमाणे उद्धृत करतात व म्हणतात –

"सुवर्ण भासोत्तमाच्या दुंदुभीच्या घोषानुसार ... सर्व लोकांतील श्वासोच्छ्वास करणाऱ्या प्राणिमात्रांचे सर्व दुःख नाहीसे होवो. अपंग असलेल्या सर्व प्राण्यांचे ... अपंगत्व जावो. व्याधिग्रस्त असलेले, अंगे कमजोर असलेले... व्याधिमुक्त होवोत. भयग्रस्त हे राजे होवोत, चोर व मारेकरी, प्राणदंडित... दुःख व यातनांनी आर्त सर्व लहान-मोठ्या भयांपासून मुक्त होवोत... भुकेले, पोळलेले वा तहानेले अन्नोदकांनी तृप्त होवोत. अंधांना सुंदर आकृत्या दिसोत, बहिऱ्यांना मंजुळ आवाज ऐकू येवोत, नग्नांना भारी वस्त्रे मिळोत, गरिबांना खजिना मिळो... सर्व प्राणिमात्र सुखात ओतप्रोत होवोत..."

"मनोराज्यासाठी (utopia) हे केवढे भावनोत्कट आवाहन... बौद्धवादाविरुद्ध विज्ञानवादी उच्छेदवाद म्हणून गहजब करणाऱ्यांसाठी हे खाद्य आहे."

चट्टोपाध्याय व कृष्ण हे दोघेही मार्क्सवादी असूनही त्यांनी या परस्परविरोधी भूमिका घ्यायचे कारण चट्टोपाध्याय हे ब्राह्मण होते तर कृष्ण हे शूद्र!

मनोहर मानतात त्याप्रमाणे नागार्जुनाचे शून्य हे ब्राह्मणी ब्रह्म नव्हते, तर अब्राह्मणी समतेचे 'बुद्धकाय' होते. या महायानी आचार्यांना बुद्धाचा बाह्यार्थवाद (realism) सोडून या टोकाच्या दार्शनिक भूमिका घ्याव्या लागायचे कारण बुद्धाच्या वर्णजातिविरोधी समतेचे सूत्र नव्या परिस्थितीत नव्या दार्शनिक डावपेचांनी चालवणे अपरिहार्य झाले होते हे आहे. याचा सप्रमाण खुलासा माझा प्रसिद्ध्यभिमुख *जातिव्यवस्थाक सामंती सेवकत्व* हा ग्रंथ करतो.

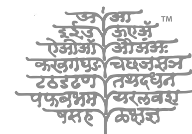
दिग्नाग व धर्मकीर्ती यांचे तत्त्वज्ञान केवळ विज्ञानवाद नसून सौत्रान्तिक (बाह्यार्थवादी) विज्ञानवाद होते. आलयविज्ञानाचा अर्थ या तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात नेणीव-आलय असा होतो हे कोणत्याही प्राच्यविद्यापंडिताने लक्षात घेतलेले नाही. दिग्नागाचा कालिदासाशी साहित्यशास्त्रावर वाद होऊन त्यात कालिदासाचा पराभव झाला होता हे त्याच्या *मेघदूत*मधील पुढील चरणावरून स्पष्ट होते – 'दिङ्नागानां पथि परिहरन् स्थूल-हस्त-अवलेपः।' धर्मकीर्ती हा मोठा कवी होता हे महामहोपाध्याय पां.वा. काणे यांनी त्यांच्या *हिस्टरी ऑफ संस्कृत पोएटिक्स* मध्ये मान्य केले आहे. *सुभाषितरत्नकोशा*त समाविष्ट केलेल्या त्याच्या एका कवितेत (३२) तो सार्थपणे म्हणतो की, तो अद्वितीय आहे. *ध्वन्यालोक*कार आनंदवर्धनाने (८ वे शतक) धर्मकीर्तीच्या कविता उदाहरणादाखल घेतलेल्या आहेत. दुर्दैवाने या दोन्ही गुरुशिष्यांची काव्ये उपलब्ध नाहीत. त्यांच्या भारतात नामशेष केल्या गेलेल्या कृती राहुलजींनी तिबेटमधील लामामठांमधून आणल्या, आणि ते म्हणाले होते की, अजून बरेच भांडार शिल्लक आहे. हे भांडार चिनी कम्युनिस्ट सरकारच्या फौजेने जाळले हे खरे असेल, तर ती कधीही भरून न येणारी शोकांतिका ठरेल.

महायानाचा हा ललित साहित्याचा वारसाही मनोहर नाकारीत आहेत. बागुलांनी बहुजनवाद राजकारणातून साहित्यात आणला, तर मनोहरांचा हीनयानी आंबेडकरवाद संयुक्त रिपब्लिकन पक्षाने स्वीकारला आहे. बहुजन साहित्यवाद हा उजवीकडून अभिजनवाद आहे, तर आंबेडकरी साहित्यवाद हा डावीकडून अभिजनवाद आहे. पण, या दोन्ही टोकांचे उद्दिष्ट समान आहे, आणि ते म्हणजे दिग्नागीय सौंदर्यशास्त्र व समाजवादी सौत्रांतिकवाद या आधुनिक सौंदर्यशास्त्रात त्याची परिणती यांना रोखणे.

प्रा. यशवंत मनोहर संपादित करीत असलेल्या 'समुचित' या नियतकालिकामध्ये प्रा. रावसाहेब कसबे यांची एक मुलाखत जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर १९९३ च्या अंकात प्रसिद्ध झाली. त्यांतील पुढील भाग प्रस्तुत विषयाच्या दृष्टीने ध्यानात घेण्यासारखा आहे:

"(प्रश्न) आंबेडकरवादी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र संभवू शकते असे आपणास वाटते काय? आपण त्यांचे काही प्रारूप सुचवू शकाल?"

"(उत्तर) साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र हे साहित्यनिर्मितीनंतर कालौघात निर्माण होत असते. हे शास्त्रही विकसनशील असते.





निर्मितीच्या अनुषंगाने त्याचा विकास होत असतो. या शास्त्राची पोथी केली की साहित्यनिर्मिती किती तकलादू आणि क्रमाने ऱ्हास पावणारी होते याचे उत्तम उदाहरण म्हणजे आपले संस्कृत साहित्य. ज्या काळात विचार गतिमान होते त्या काळात या भाषेने समृद्ध आणि सुंदर साहित्य दिले.... ललित साहित्यात *शाकुंतला*ची आणि सौंदर्यशास्त्रात अभिनवगुप्ताची चर्चा करणे एवढेच सीमित झाल्याने ही भाषा मृतप्राय झाली.... मध्यंतरी एका पुस्तकाच्या निमित्ताने याचा विचार केला गेला; परंतु तो मला खूप अपुरा आणि एकांगी वाटला. अर्थात सौंदर्यशास्त्र हा खास अभ्यासकांचा विषय आहे. तो माझ्या कुवतीबाहेरचा आहे...."

आंबेडकरी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र असू शकते काय आणि त्याचे प्रारूप काय, या प्रश्नाचे उत्तर कसबेंनी दिलेच नाही. आंबेडकरी साहित्य जर हीनयानाधिष्ठित साहित्य असेल तर त्याचे सौंदर्यशास्त्र संभवू शकत नाही हे मी याआधी ध्वनित केले आहे. (ब्राह्मणी) सौंदर्यशास्त्राची पोथी झाली हे कसबेंचे विधान खरे आहे. पण ते साहित्यशास्त्र होते, ते सौंदर्यशास्त्र असू शकत नव्हते, हे ग. त्र्यं. देशपांड्यांनी त्यांच्या '*भारतीय साहित्यशास्त्र*मध्ये स्पष्ट केले आहे. या साहित्यशास्त्राची पोथी झाली; पण, दलित वा आंबेडकरी साहित्य/सौंदर्यशास्त्र जन्माला येण्याआधीच दलित वा आंबेडकरी साहित्य आवर्तात सापडले हा दोष कोणाचा याचेही समाधानकारक उत्तर ते देत नाहीत. दलित साहित्य आत्मकथनापलीकडे जात नाही ही जी तक्रार त्यांनी पुण्याच्या एका भाषणात केली (पुणे 'सकाळ',१-८-१९८८), त्याचा अर्थ होतो की, दलित साहित्य प्रतिबिंबवादापलीकडे जात नाही, आणि हे प्रमाणशास्त्र हीनयानी आंबेडकरवादाचे आहे. म्हणजे, शेवटी आवर्ताचे कारण साहित्यशास्त्राचा वा सौंदर्यशास्त्राचा अभाव हेच ठरते.

मी साहित्य/कला व सौंदर्यशास्त्र यांच्या संबंधाला व्यवहारित विज्ञान (applied science) व शुद्ध विज्ञान (pure science) यांच्या संबंधाची उपमा देतो. आणि ती उपमा आहे, समीकरण नाही हा इशाराही. व्यवहारित विज्ञानातून जरी शुद्ध विज्ञान निर्माण झाले, तरी न्यूटनचा गुरुत्वाकर्षणाचा सिद्धान्त, आइन्स्टाइनचा सापेक्षतेचा सिद्धान्त, क्वान्टमचा सिद्धान्त, इ. नी त्या त्या वेळच्या व्यवहारित विज्ञानांमधील आवर्त सोडवले. साहित्य व कला आधी होत्या आणि नंतर त्यांची शास्त्रे व नंतर साहित्य-कलांना व्यापणारे सौंदर्य-शास्त्र आले आणि ही शास्त्रे व सौंदर्यशास्त्र त्या त्या कला व साहित्यामधील आवर्त सोडवीत गेले.

साहित्य व कला यांची आपापली सौंदर्यशास्त्रे असल्याने त्यांना व्यापू शकणारे सौंदर्यशास्त्र असू शकत नाही असा युक्तिवाद आनंद यादवांनी केला आहे. पहिली गोष्ट अशी की, साहित्य व कला यांची आपापली शास्त्रे जरी असली, तरी त्या सर्वांना व्यापू शकणारे शास्त्रच सौंदर्यशास्त्र या पदवीला जाते ही देशपांडेंची व्याख्या मी वर दिलेली आहे. ऐतिहासिक वस्तुस्थिती ही आहे की, भरताचे *नाट्यशास्त्र* (इसवीचे २ रे शतक) याच्या अगोदर नटसूत्र, गीतसूत्र, नृत्यसूत्र, चित्रसूत्र, शिल्पसूत्र, वास्तुविद्या, इ. कलाशास्त्रे अस्तित्वात होती, आणि सुंदर कलाकृती निर्माण करण्यासाठी त्यांचे विधिवत शिक्षण आवश्यक मानले जात होते हे मी माझ्या प्रसिद्धीच्या मार्गावर असलेल्या उपरोक्त ग्रंथात मध्ये दाखवले आहे. निसर्ग सौंदर्य, मानवी सौंदर्य व कलाकृतीचे सौंदर्य यांतील फरकही तेथे मी स्पष्ट केला आहे. देवालयांवरील शिल्पांमध्ये काल्पनिक व अक्राळविक्राळ प्राणी दाखवलेले असतात. जूरासिकसारखे हे प्राणी सुंदर म्हणता येणार नाहीत; पण, त्यांचे शिल्प मात्र सुंदर गणले जाते. विविध कलाशाखांतील (त्यात साहित्य आले) सुंदर कलाकृती बनवण्याचे शिक्षण देणारी शास्त्रे ही एकेकट्याने, वा सर्वांची बेरीज मिळून, सौंदर्यशास्त्र बनत नसते. ग्रीक व रोमन दासप्रथेपासूनचा साहित्यिक व कलावंत यांच्यातील उच्चनीच भाव युरोपीय भांडवलदारी लोकशाही क्रांत्यांनी नष्ट केल्यानंतर युरोपीय तत्त्वज्ञांनी १७-१८ व्या शतकात सौंदर्यशास्त्रे प्रसवली. भारतात साहित्यिक व कलावंत यांच्यातील उच्चनीचभाव नष्ट करायचे काम बुद्धप्रणीत वर्णान्तक क्रांतीने केल्यामुळे ५ व्या शतकातच दिग्नागी व सौत्रान्तिक विज्ञानवादाने सौंदर्यशास्त्राला जन्म दिला.

विज्ञानाच्या विविध शाखांचे आपापले नियम असले, तरी एकूण विज्ञानाचे सर्व शाखांना व्यापणारे नियम असतात, त्याप्रमाणे सौंदर्यशास्त्राचे सर्व कला (साहित्य) शाखांना व्यापणारे नियम असतात. पण या नियमांमुळे सौंदर्यशास्त्र हे निसर्गविज्ञान बनत नाही, म्हणजे ते एक्झॅक्ट सायन्स बनत नाही.

निसर्ग अनंत आहे, म्हणून विज्ञानही अनंत आहे. म्हणून लेनिन त्याच्या *फिलॉसॉफिकल नोटबुक्स* मध्ये सांगतो, की तत्त्वज्ञानही अनंत आहे. म्हणून सौंदर्यशास्त्रही अनंत आहे. सौंदर्य म्हणजे अवयवांचा अवयवीत, कलाकृतीत मनोहारी मेळ. या मेळाचे प्रकार अनंत असू शकतात; पण, हा मनोहारी मेळांचा नियम प्रोबेशनरी असू शकत नाही. बुद्धाने मानवी जीवनाला याच सौंदर्यदृष्टीने 'मनोरमं जीवितं मनुष्याणाम्।' म्हटले. बुद्ध मानवी जीवनाला 'सब्बं दुक्खं' म्हणत होता हे लक्षात घेतले, म्हणजे त्याची मानवी जीवनाची संकल्पना सुखदुःखात्मक होती

अनुक्रमणिका

हे स्पष्ट होईल. निसर्ग सौंदर्याचा लोप होतो, मानवी सौंदर्याला-वुद्धाच्या शब्दांत — वृद्धावस्था चुरगाळून टाकते; पण, कलाकृतीचे सौंदर्य चिरतरुण, अमर असते.

कान्टसह सर्व दार्शनिकांनी सौंदर्याचे निसर्गनिर्मित व मानवनिर्मित या संदर्भात व्याख्यांकन व विवेचन केले. पण सौंदर्य या संकल्पनेच्या ऐतिहासिक उत्पत्तिविकासक्रमाकडे कोणीही लक्ष दिले नाही, किंबहुना देऊ शकला नाही. कारण मानवी समाजाचा जागतिक वा दैशिक वा कालखंडात्मक इतिहास एकप्रवाही अन्वेषणपद्धतीने लिहिला गेला. मॉर्गन व एंगल्स यांनी मानवसमाज जगभर आदिम साम्यवादी अवस्थेतच होता असे मांडले. त्यांनी वॅकोफनचे प्रतिपादन, की गायनॉक्रसी (स्त्रीसत्ता) अपवादात्मक असते तर मॅट्रिआर्की (मातृसत्ता) नियमात्मक, हे मदर-राइटच्या (मातृअधिकाराच्या) रूपात स्वीकारले. ब्रिफॉनें मॅट्रिआर्की जगभरच्या आदिम समाजांना लागू केली. जॉर्ज थॉमसनने आदिम साम्यवाद व स्त्रीसत्ता यांचे समीकरण करून संदिग्धता मिटवायचा प्रयत्न केला. ॲन्थ्रॉपॉलॉजी (प्राग्मानववंशशास्त्र) आर्केऑलॉजीवर इतकी विसंबून राहिली की, तिने स्त्री-सत्तेच्या प्रत्यक्ष वृतान्तांकडेही लक्ष दिले नाही. मात्र प्राग्मानववंशशास्त्राला वाजवी महत्त्व देणाऱ्या मॉरिस ब्लॉकसारख्या मार्क्सवादी समाजवैज्ञानिकांनी अतीव मागासलेल्या उत्पादनसाधनांच्या अवस्थेत आदर्श समता, लोकशाही व स्वातंत्र्यावर आधारलेल्या आदिम साम्यवादी समाजाचे अस्तित्व ठामपणे नाकारले आहे. कोणत्याही एका समाजप्रकाराचे देशातीत सर्वसामान्यीकरण न करायच्या बहुप्रवाहवादावर माझी अन्वेषणपद्धत उभी आहे. सिंधुसंस्कृतीपासून तुर्कागमनापर्यंतच्या विवाद्य भारतीय इतिहासाचे माझे पुनर्निरूपण *दास-शूद्रांची गुलामगिरी* व आगामी *जातिव्यवस्थाक सामंती सेवकत्व* या दोन खंडांत जवळजवळ पूर्ण झाल्याने मी भारतीय सौंदर्यसंकल्पनेच्या ऐतिहासिक उगम-विकासाचा शोध घेऊ शकलो. सौंदर्याची संकल्पना सिंधुसंस्कृतीतील निर्ऋतिशासित स्त्री-राज्यात मायेच्या (primitive magic) कॉम्लेक्सचा श्रेष्ठतम घटक म्हणून जन्माला आली. पृथ्वी व आकाश (चंद्र) यांच्या देवविवाहातून पडणाऱ्या पावसाने सृष्टी व मानवसमाज यांचे पुनरुत्पादन व्हावे म्हणून स्त्री-राज्याची राणी (क्षत्र) गणातल्या सर्वोत्कृष्ट पुरुषाशी (ब्रह्मन्) देवविवाह करायची माया करी. या व इतर पुनरुत्पादक मायेत राणीचे सौंदर्य श्रेष्ठतम घटक होता. यावरून सौंदर्याची संकल्पना उत्पादकतेसाठी जन्माला आली हे लक्षांत घेतले पाहिजे. गणिका या शब्दाचा मूळ अर्थ उत्तम वेश्या नसून गणाची राणी हा होता आणि म्हणून बैशालीची अंबपाली ही वैशाल-वज्जी संघगणाची शेवटची गणिका असल्याने तिच्यावर वैशालीची भरभराट अवलंबून होती हा उलगडा मी केला. मगध या शेजारच्या अ-गणी व सामंती राज्याच्या राजगृह या राजधानीच्या नगरशेटाने वैशालीभेटीत हे पाहिल्यावर राजगृहाला परतल्यानंतर त्याने बिंबिसार राजाच्या अनुमतीने सालवती या सर्वांत सुंदर कुमारीची गणिकापदावर प्रतिष्ठापना केली. पण मगध राज्याच्या अ-गणी स्वरूपामुळे ती प्रत्यक्षात उत्तम वेश्याच बनली. तिला झालेल्या मुलाचा तिने 'गिऱ्हाइकांचे आकर्षण संपेल' म्हणून जन्मतःच त्याग केला. तेव्हापासून सौंदर्याचा उत्पादकतेशी उरलेला संबंध संपला. सौंदर्य ही पूर्ण क्रयवस्तू बनली.

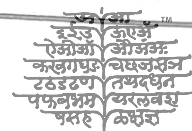
भूमाता ही काळी म्हणून जगभरच्या कृषिप्रधान समाजांत भूमातेची प्रतिनिधी असलेल्या स्त्रीसत्ताक समाजाच्या राणीचे सौंदर्य काळ्या रंगात असल्याचे मानले जात होते. निर्ऋती, नैर्ऋती, दुर्गा, काली इ. मातृदेवता या काळ्या होत्या. द्रौपदी जन्मतःच काळी असल्यामुळे तिचे नाव कृष्णा ठेवले गेले. पण पशुपालक गोरे आर्य भारतात आल्यानंतर पुरुषसत्ताक व स्त्रीसत्ताक समाजांच्या संघर्षाबरोबर सौंदर्यरंगांचाही संघर्ष सुरू झाला. बुद्ध हा वर्णजातिविरोधी समतेच्या अब्राह्मणी परंपरेचा मेरुमणी; पण तो सुवर्णवर्णी असल्यामुळे सौंदर्याचा आदर्श रंग गोरा मानला जाऊ लागला. अभिनवगुप्त (१० वे शतक) हा महत्तम ब्राह्मणी साहित्यशास्त्री म्हणतो की, सौंदर्य हे सर्व वर्णजातींत असले, तरी चांडाळजातीय स्त्रीचे सौंदर्य तिच्या जातीपुरतेच श्रेष्ठ असते; म्हणजे परत्वे ब्राह्मणजातीय गौरकाय स्त्रीचे सौंदर्य सर्वश्रेष्ठ असते!

पण, सौंदर्याची व सौंदर्याच्या आदर्श रंगाची संकल्पना एकात्म असू शकत नाही. पाश्चिमात्यांचा आदर्श सौंदर्यरंग गोरा आहे, मंगोलियनांचा पिवळा, आफ्रिकनांचा काळा व भारतीयांचा श्याम.

भारतीय तत्त्वज्ञानांचा व्यवस्था (system) काळ इसवीच्या २ ऱ्या शतकापासून सुरू होतो. वैशेषिक तत्त्वज्ञानाच्या सहा पदार्थांत (categories) विशेष (particular) व सामान्य (universal) हे दोन पदार्थ आहेत. पण वैशेषिक, न्याय व पूर्वमीमांसा ही ब्राह्मणी तत्त्वज्ञाने सामान्यासाठी जाति हा शब्द वापरू लागली. कारण, त्यांच्या संकल्पनेनुसार विशेष गाय ही अनित्य आहे तर गोत्व ही जाति नित्य आहे, आणि जाति ही सदृश जातीतच संक्रमित होत असल्याने जाति हा पदार्थ वर्णजातिव्यवस्थासमर्थनांचे हत्यार बनला. दिग्नागाने ज्ञानांचे विभाजन प्रत्यक्ष व अनुमान या दोनच प्रमाणांत केले, आणि क्षणिक प्रत्यक्षज्ञान हेच सत् असते तर क्षणापेक्षा जास्त कालावधीचे अनुमानज्ञान असत् असते असे मांडून, व्यक्तीचे क्षणिक प्रत्यक्षज्ञान

हेच सत् असते तर तिच्या ब्राह्मण इ. जातींचे अनुमानित ज्ञान असत् असते अशा प्रतिपादनाचा हल्ला ब्राह्मणी दार्शनिक छावणीवर चढवला. दिग्नागाने प्रत्यक्ष या प्रमाणाची – 'प्रत्यक्षं कल्पना-अपोढं नाम - जात्य -आद्य - असंयुतम्' ही जी व्याख्या केली तीच मुळात वर्णजातिविरोधी होती. दिग्नागानंतर बौद्ध दार्शनिकांनी तर सामान्यासाठी जाति हा शब्द वापरणेच वर्ज्य केले. म्हणून मी दिग्नागाचे प्रमाणशास्त्रच अब्राह्मणी होते असे म्हणतो.

दिग्नाग हा विज्ञानाचा अर्थ नेणीव (subconscious) असा घेत असल्याचे मी दाखवले आहे. नेणिवेला साक्षात् योगि – प्रत्यक्ष या प्रमाणाने करता येते असे धर्मकीर्ती म्हणतो. दिग्नागाचे गुरू वसुबंधू यांनी त्यांच्या *अभिधर्मकोशात* चित्त वा मन हे चित्तसंप्रयुक्त वा जाणीव आणि चित्तविप्रयुक्त वा नेणीव यांनी बनलेले असल्याचे मांडलेले होते. म्हणून, मी प्रतिभेची व्याख्या *जातिव्यवस्थाक सामंती सेवकत्व* मध्ये पुढीलप्रमाणे केली आहे – 'जाणीव व नेणीव ही विरोधांची एकजूट आहे आणि त्यांच्या फलदायी संघर्षाची उपज प्रतिभा आहे.' अशा प्रकारे मी दिग्नागोक्त सौंदर्यशास्त्राचा 'समाजवादी सौत्रांतिकवाद' या नव्या अब्राह्मणी सौंदर्यशास्त्रात विकास केला आहे. या नव्या सौंदर्य-शास्त्राच्या आधारावर वर्गीय व जातजमातीय साहित्ये आवर्तमुक्त होतील.





जनसामान्य मुसलमानांची मानसिकता

वसंत पळशीकर

*[प्रस्तुत लेख हे प्रा. फक्रुद्दिन बेन्नूर यांच्या **भारतीय मुस्लिमांची समाजरचना आणि मानसिकता** (प्रबोधन प्रकाशन-माला, वर्ष ६, पुस्तक ५ वे व ६ वे, १९९५; समाजवादी प्रबोधिनी, इचलकरंजी, रु. १५.००) या पुस्तिकेचे ग्रंथपरीक्षण नाही. हिंदुत्ववादी संघ-परिवाराविरुद्ध चाललेल्या वैचारिक लढाईत वापरण्याचे एक हत्यार म्हणून या पुस्तिकेचे लेखन केले गेले आहे. लेखनाचे स्वरूप त्यामुळे प्रचारकी व ठोकाठोकीचे (polemical) असे झाले असल्यास नवल नाही. जोशाच्या भरात प्रा. बेन्नूर अनेक युक्तिवाद करतात. याच पुस्तिकेत, अन्यत्र, ते आपलेच युक्तिवाद मागे घेतात, वा खोडून काढतात. हे अर्थात नकळत घडले असणार. त्यामुळे त्यांच्या लेखनातील अंतर्विसंगती उघड करण्यासाठी परीक्षण खर्ची पडणे अटळ झाले असते. संघ-परिवार अलीकडे हिंदुराष्ट्राच्या भूमिकेतून राजकारण खेळत आहे, अधिक उघडपणे, आत्मविश्वासाने व आक्रमकतेने खेळत आहे; चहूबाजूंनी मोर्चेबंदी करीत आहे. या मंडळींच्या हाती सत्ता येणे, किंवा त्यांची भूमिका स्वतःस हिंदू म्हणविणाऱ्या बहुसंख्यक समाजात सत्य व एकमेव योग्य भूमिका म्हणून मान्यता पावणे यात देशाचे अहित आहे असे प्रस्तुत लेखकाचेही मत आहे. मात्र प्रा. बेन्नूर जे युक्तिवाद साधार, भक्कम मानताना दिसतात त्या युक्तिवादांच्या साहाय्याने ते त्यांचे उद्दिष्ट साध्य करू शकतील असे नाही, कारण ते साधार व भक्कम नाहीत. म्हणून, त्यांच्या पुस्तिकेच्या वाचनानंतर, त्यांनी मांडलेल्या भूमिकेसंबंधात व युक्तिवादांच्या संदर्भात मनमोकळ्या चिकित्सक प्रतिसादाच्या स्वरूपात काही गोष्टी मांडाव्यात, असे या लेखनाचे स्वरूप ठेवले आहे. येथे मांडलेले मुद्दे प्रा. बेन्नूर यांनी विचारात घेऊन आपले युक्तिवाद व भूमिका यांचे परिष्करण केले तर त्यांना त्यांचे उद्दिष्ट साध्य करण्यात यश येण्याची शक्यता वाढेल. ही विधायक दृष्टी हा प्रतिसाद देण्यामागे आहे.]*

– १ –

भारतात नाना जातिजमातींचे व धर्मांचे लोक राहतात. यांच्यातील परस्परसंबंध सामंजस्याचे असले, त्यांच्यात एकोपा असला तरच भारतीय समाजात स्वास्थ्य व शांती निर्माण होईल. दुर्दैवाने, आज सामंजस्य व एकोपा या गोष्टी अभावानेच आढळतात. याची फार मोठी किंमत आपणास द्यावी लागत आहे.

हिंदू व मुसलमान यांच्यामध्ये सामंजस्य व एकोप्याची भावना निर्माण करण्यात आपणास अपयश आले. फाळणीच्या रूपात फार मोठी किंमत आपण चुकवली. पण तेवढ्याने भागले नाही. आजही या दोन समाजांमध्ये ऐक्य निर्माण झालेले नाही. या दोन समाजांमधील दरी रुंदच राहावी, ती जास्तच अनुल्लंघनीय बनावी यात राजकीय हितसंबंध गुंतलेल्या हिंदू जमातवादी व मुस्लिम जमातवादी पक्ष, संघटना व चळवळी देशात क्रियाशील आहेत.

या शक्तींवर यशस्वीपणे मात करून ऐक्य निर्माण करण्याचे ध्येय बाळगणाऱ्यांच्या दृष्टीने, वर्तमान वास्तवाची सम्यक् जाण उत्पन्न होणे ही एक पायाभूत आवश्यकता आहे, याविषयी एकमत होईल. प्रा. फक्रुद्दिन बेन्नूर यांनी याच उद्देशाने *भारतीय मुस्लिमांची समाजरचना आणि मानसिकता* या पुस्तिकेचे लेखन केले आहे. प्रा. बेन्नूर राज्यशास्त्र विषयाचे एक ज्येष्ठ प्राध्यापक आहेत. पुरोगामी विचारांशी बांधिलकी असलेले प्रा. बेन्नूर परिवर्तनाच्या चळवळीतील एक क्रियाशील पुढारी पण आहेत. एकाच वेळी ते भाषिक-सांस्कृतिक दृष्ट्या मराठी आहेत, धर्माने मुसलमान आहेत आणि राजकीय दृष्ट्या सेक्युलर भारतीय राष्ट्राचे नागरिक आहेत. एका एकसंध व्यक्तित्वाचे हे तीन पैलू आहेत, हा विशेष. आचार्य शांताराम गरुड यांच्या मार्गदर्शनाखाली डाव्या, पुरोगामी, सेक्युलर भूमिकेमधून वैचारिक प्रबोधनाचे काम करणाऱ्या समाजवादी प्रबोधिनीने प्रा. बेन्नूर यांची पुस्तिका प्रसिद्ध केली आहे.

सामान्यतः दृष्टिआड होणाऱ्या, किंवा काहींच्याकडून जाणूनबुजून दृष्टिआड केल्या जाणाऱ्या, एका पायाभूत तथ्यावर भर देऊन, त्याचे महत्त्व ठसविण्यासाठी बेन्नूर यांनी भर दिला

अनुक्रमणिका





आहे. ते अगदी योग्य आहे. भारत, पाकिस्तान व बांगला देश या तिन्ही देशांतील मुसलमान समाजाचा एकत्रितपणे विचार येथे करूया. इस्लामच्या विस्ताराच्या संपूर्ण कालखंडात, थेट मुघल साम्राज्याच्या अंतापर्यंत, भारत उपखंडावाहेरून येथे येऊन स्थायिक झालेल्या मुसलमानांचे (त्यांचे वंशज धरून) एकंदर मुसलमान समाजातील प्रमाण अल्प आहे. बहुतेक सर्व मुसलमान हे मूळचे हिंदू होते; हिंदूंमधील शूद्रातिशूद्र जातींमधील समूहांच्या धर्मांतरांमधून मुसलमान समाज प्राधान्येकरून आकाराला आला. याचाच अर्थ असा की, धर्म एक असला तरी, बाकी कित्येक बाबतींत भेदांनी चिरफाळलेला असा, एकसंध नसलेला हा समाज आहे. प्रदेशवार यांची भाषा, जीवनरीती, रीतिरिवाज व संस्कृती भिन्न आहे. यांच्यांत, हिंदूंप्रमाणेच, जातपात व (काही एका अर्थाने) सवर्ण-शूद्रातिशूद्र अशा प्रकारचा भेदही आढळतो. आणि हे स्वाभाविक आहे. कारण, एका अर्थी, चातुर्वर्ण्य व जातपात यांवर अधिष्ठित समाजवृक्षाच्या मूळ गड्ड्यावर इस्लामचे कलम बांधल्यासारखे झाले.

मुसलमान समाज जर असा बहुजिनसी व बहुस्तरीय होता (व अद्यापिही आहे) तर, जणूकाही तो एकसंध असल्याप्रमाणे, 'मुस्लिम मानसिकता', 'मुसलमानांचे राजकारण' या भाषेत बोलणे, मांडणी करणे कितपत युक्त ठरते, कितपत वास्तवाला धरून आहे, असा प्रश्न प्रा. वेन्नूर उपस्थित करतात. वर्णीय व वर्गीय कोनांमधून विश्लेषण करावयास हवे, हे प्रा. वेन्नूरांचे म्हणणे मान्य व्हायला हरकत नाही. कनिष्ठजातीय व वर्गीय मुसलमानांची मानसिकता व त्यांचे राजकारण यांचा वरिष्ठवर्णीय व वर्गीय यांची मानसिकता व त्यांचे राजकारण याच्याशी काही संबंधच नव्हता असे नाही. अगदी संबंध नव्हता असे प्रा. वेन्नूरही म्हणत नाहीत. तो नेमका काय होता, तो प्रस्थापित करणाऱ्या मध्यस्थ यंत्रणा/संस्था कोणत्या होत्या, याचे विवेचन मात्र त्यांनी केले आहे त्यापेक्षा जास्त खोलात जाऊन करावयास हवे होते.'

उदाहरणादाखल आपण 'पॅन-इस्लामिझम'चा मुद्दा घेऊ. जगभरच्या मुसलमानांची मिळून एक जमात आहे, राज्ये-साम्राज्ये यांच्या सरहद्दी उल्लंघून पलीकडे पोचणारी अशी ही गोष्ट आहे, ही भूमिका मुस्लिम राज्यकर्ते व धर्मगुरू (म्हणजे एका अर्थाने इस्लामी 'क्षत्रिय' व 'ब्राह्मण'वर्णीय) यांची हितसंबंधी भूमिका होती; जनसामान्य मुसलमान समाजाचे वळण स्थानिक-प्रादेशिकच होते, असा युक्तिवाद प्रा. बेन्नूर करतात. आता, भारतापुरता जरी विचार केला, तरी चित्र काय आढळते? एका बाजूला, ब्रिटिशपूर्व काळातही, उच्चवर्णीय-वर्गीय मुस्लिम अभिजनांमध्येही एक पक्ष 'पॅन-इस्लामिक' तर दुसरा 'एतद्देशीय' असे दिसत नाही का? तर, दुसरीकडे, मुघल साम्राज्याच्या ऱ्हासकाळात, ब्रिटिश सत्ता उत्तर भारतात प्रस्थापित होत चालल्याच्या काळात जी पॅन-इस्लामिक व मूलतत्त्ववादी वहाबी चळवळ झाली तिचा प्रभाव येथील वरिष्ठवर्णीय-वर्गीय थरांपेक्षा मुस्लिम जनसामान्यांमध्ये जास्त आढळून होताना? त्या वेळी, विशेषतः १८५७ नंतर, मुस्लिम अभिजनवर्ग ब्रिटिशांशी जुळवून घेण्याच्या पक्षाचा जास्त होता. या पार्श्वभूमीवर, सामान्य हिंदू व सामान्य मुसलमान (म्हणजे दोन्ही धर्मांमधील 'शूद्रातिशूद्र') हे परस्परांबरोबर पूर्ण सामंजस्याने व एकोप्याने राहात होते; जे काही वैर-वैमनस्य होते ते दोन्ही धर्मांमधील वरिष्ठवर्णीय/वर्गीयांमध्ये होते, आणि तो बव्हंशी सत्ता व धन यांच्यावरूनचा संघर्ष होता, असे चित्र रेखाटणे म्हणजे वास्तव अति सरधोपट करून बघणे होय.

मुस्लिम समाजात वर्ण-जातिसदृश भेद होते, तसेच सत्ता-मत्ता या कसोट्यांवर पडणारे वर्गभेदही होते, ही गोष्ट खरी. पण सामान्य मुसलमान व अभिजन मुसलमान यांचा अनेक प्रसंगी एकच पक्ष असे, व तसा तो एक बनण्यात सामान्य मुसलमानांचेही आर्थिक, राजकीय व सामाजिक हितसंबंध असत. वरिष्ठ, अभिजन मुसलमानांकडून हीन मानले गेलेले, दीनदुबळे, कारागीर मुसलमान यांचा देखील, त्यांच्या शहरात वा प्रदेशात मुस्लिम जमीनदार, अमीरउमराव वा राजा वरचढ असण्यात ऐहिक व मानसिक हितसंबंध गुंतलेला असे. याची दखल प्रा. वेन्नूर यांनीही घेतली आहे; पण ती जाता जाता. भारतभर प्रदीर्घ काळपर्यंत मुस्लिम राजवटींचे प्रभुत्व होते. या मुस्लिम राजवटींच्या राज्यातल्या तळागाळातील सामान्य मुसलमानांनी, तळागाळातील सामान्य हिंदूंसह शेजारी वा समव्यावसायिक म्हणून जगत असतानाही, आपण राज्यकर्त्यांच्या धार्मिक समाजाचे घटक आहोत हे भान राखून, हिंदूंपासून काही एक अंतर कायम ठेवून स्वतःचे हितसंबंध साधले. यासाठी त्यांना अपराधी समजण्यात अर्थ नाही. कारण हिंदू जनसामान्यही काही वेगळे धोरण राबवीत नव्हते. मुद्दा असा की, (१) धर्मावरून जी एक भेदरेषा उत्पन्न झाली ती, कधी निद्रिस्त तर कधी ज्वलंत, पण कायम विभागणारी, ताणतणाव, कलह उत्पन्न करणारी भेदरेषा म्हणून सातत्याने वरिष्ठतम थरांपासून ते तळागाळातील घटकांपर्यंत इतिहासात राहिली, आणि (२) धर्म हा एकत्र आणणारा दुवा म्हणून तळागाळातल्या लोकांनाही फायद्याचा ठरत आला.

तात्पर्य असे की, भारत उपखंडात एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकात जे अलगतावादी राजकारण हिंदू व मुस्लिम समाजांकडून खेळले गेले ते केवळ दोन्ही समाजांतील वरिष्ठवर्णीय व वर्गीय अभिजनांचे होते; दोन्ही समाजांतील जनसामान्य हे निरागस

अनुक्रमणिका

होते, त्यांचा त्यात सहभाग नव्हता, ते ऐक्याच्या भूमिकेतच स्थिर होते, असे म्हणणे अवास्तव आहे. जनसामान्य हे अभिजनांच्या हितसंबंधी राजकारणाचे केवळ बळीचे बकरे असतात, धर्माचा दुवा पकडून हितसंबंधी राजकारण करावयाची इच्छा नसण्याइतके ते विशुद्ध अंतःकरणाचे असतात, हे खरे नाही.

चातुर्वर्ण्य व जातपात यांसारख्या भेदरेषांनी एका अंगाने चिरफाळलेला हिंदू समाज दुसऱ्या अंगाने, किंवा अनेक अंगांनी, एकात्मही असतो हे समाजशास्त्रीय वास्तव बौद्धिक स्तरावर पचनी न पडणे वा ते वास्तव हितसंबंधी हेतूंनी नाकारू पाहणे हे, दुर्दैवाने, येथील डाव्या, पुरोगामी चळवळी व संघटना-पक्ष यांचे वैशिष्ट्य राहिले आहे. याने त्यांच्या चळवळींमध्ये दुबळेपणा उत्पन्न झाला. त्यांच्या विचारांचे पाऊल पुढे पडण्यातही ही गोष्ट घातक ठरली. प्रा. बेन्नूरही हीच चूक करीत आहेत. भाषा, जीवनरीती, संस्कृती यांच्यातल्या भिन्नत्वामुळे, आर्थिक-राजकीय विषमतेमुळे, जातपात व वर्णसदृश भेदांमुळे भारतीय मुसलमान समाज हा बहुजिनसी आहे ही गोष्ट खरी. बहुसंख्य मुसलमान हे मुळात हिंदूच होते ही गोष्टही खरी. तरी परंतु, इस्लाम हा या सर्वांना, उभ्या व आडव्या अक्षांवर, एकत्र बांधणारा दुवा होता, व त्यामुळे खेडोपाडीही हिंदू व मुसलमान यांच्यात एक अंतर उत्पन्न झालेले होते, हेही वास्तव होते. ही भेदरेषा कधीकधी प्रसंगाने 'ज्वलंत' व 'स्फोटक' बनत असे; पण एरवी दोन्ही धर्मांच्या लोकांना समरसतेने सहजीवन व्यतीत करण्याच्या ती आड येत नसे, असे म्हणता येईल.

– २ –

ब्रिटिश राज्यसत्ता प्रस्थापित झाल्यानंतर ज्या राजकीय चळवळी उत्पन्न झाल्या त्यांच्यामुळे फरक का व कोणता पडला, हा कळीचा प्रश्न आहे. धर्मामुळे पडणारी भेदरेषा, होणारी विभागणी ब्रिटिश राजवटीच्या काळापूर्वीही राजकीय-आर्थिक-सामाजिक हितसंबंधांच्या पूर्ततेसाठी समाजाला एकत्र आणण्यासाठी वापरली जाई, या अर्थाने 'जातीयवाद' पूर्वीही होता. पण व्यापक व उच्च स्तरावरील राजकीय संरचना ही राजेशाहीच्या स्वरूपातली होती; आधुनिककालीन 'राष्ट्र' संकल्पना हा तिचा आधार व आकार नव्हता. आपणास परिचित असलेल्या जातीय दंगली पूर्वीही होत आल्या, पण त्या या कारणाने स्थानिक व प्रासंगिक राहत. अगदी शिवाजीमहाराजांच्या स्वराज्यसंस्थापनेच्या उद्योगाचेही परीक्षण केले तर काय आढळते? मुसलमानी राजवटीच्या जागी हिंदू राजाची राजवट प्रस्थापित झाली ती 'देशी' होती व म्हणून 'स्वराज्य' हा शब्दही सार्थपणे वापरता येतो. पण शिवाजीमहाराजांनी राजेशाहीच प्रस्थापित केली, व त्यांच्या राज्यात भिन्नधर्मीय प्रजाजन राहिले. ती आधुनिककालीन राष्ट्रसत्ता (नेशन-स्टेट) कधीच नव्हती; 'हिंदू राष्ट्रसत्ता' ती असण्याचा मग प्रश्नच नव्हता. औरंगजेबाचीही राजवट, मुसलमानी असली तरी, तिच्याखाली हिंदू-मुसलमान यांच्यांत काही भेद केला जात असला तरी, तिचे स्वरूप इस्लामी राष्ट्रसत्ता असे नव्हते. औरंगजेबाच्या राज्यात मुसलमानांचा – अभिजनवर्गीय मुसलमानांचा – वरचष्मा होता, जनसामान्य मुसलमानांनाही थोडे झुकते माप वा आवडतीची वागणूक मिळत होती, असे जरूर म्हणता येते. पण ज्या अर्थाने इंग्लंड हे इंग्लिशांचे, फ्रान्स हे फ्रेंचांचे तसे हिंदुस्थान हे मुस्लिमांचे राष्ट्र नव्हते. 'हिंदुस्थान' हा शब्द वापरात राहिला ही गोष्टच याची द्योतक आहे. उलटपक्षी, ब्रिटिश राजवटीखाली ज्या राजकीय चळवळी उत्पन्न झाल्या त्यांचे ध्येय येथे आधुनिक युरोपीय राष्ट्रसत्तांच्या धर्तीची स्वतंत्र राष्ट्रसत्ता प्रस्थापित करण्याचे होते. राष्ट्र म्हणून समाजाची बांधणी आपणास करावयाची आहे ही भाषा होती. पाश्चात्त्य देशांत प्रभावी ठरलेली राष्ट्रवादी विचारप्रणाली ही यासाठी अंगिकारिली गेली. याने गुणात्मक फरक पडला.

हिंदुस्थान हे एक राष्ट्र आहे की अनेक राष्ट्रांनी बळेच वळलेली एक गठडी आहे, याविषयी सव्वाशे-दीडशे वर्षांपूर्वीही मतमतांतरे होती व आजही आढळतील. तसेच, हिंदुस्थानच्या चतुःसीमांनी आरेखित भूमी ही कोणाची 'राष्ट्रभूमी' आहे? हिंदू या समाजाची 'राष्ट्र-भाषा' कोणती? यांसारखे मुद्देही राष्ट्रवादी विचारप्रणालीच्या स्वीकारातून, एका विशिष्ट अर्थाने प्रथमच समोर आले.

वंश (रेस), धर्म, भाषा, भूमी हे 'राष्ट्रा'चे आधारभूत घटक होत अशी त्या काळी धारणा होती. अनेक वंश, अनेक धर्म, अनेक भाषा यांची या भारतीय उपखंडात एकत्र सरमिसळ झालेली होती. 'राष्ट्र' म्हणवून घ्यायला भारतवासीय लायक नाहीत, असे ब्रिटिश राज्यकर्ते म्हणत होते. वर सुचवीतही होते की, आमच्यासारख्या प्रगत लोकांचे येथे राज्य असणेच इष्ट, हितकारक व आवश्यक आहे. त्या काळी आणखी एक तत्त्व आग्रहाने मांडले जात होते. 'राष्ट्रीय स्वयंनिर्णयाच्या जन्मसिद्ध हक्का'चे तत्त्व. या तत्त्वात एक गोष्ट अध्याहृत होती की, राष्ट्र या पदवीला पोचलेल्या लोकसमूहालाच स्वयंनिर्णयाचा, म्हणजे स्वातंत्र्याचा, हक्क व अधिकार आहे; जे लोक या पदवीला पोचलेले नसतात त्यांनी प्रगत 'राष्ट्रां'च्या अंकित असणेच योग्य आहे. स्वातंत्र्याची मागणी वैध ठरावयाची असेल तर, राष्ट्र या पदवीला पोचलेला आमचा एक लोकसमूह आहे हे दाखवून देणे

ही जबाबदारी आली! आमचा वंश एक, आमचा धर्म एक, आमची भाषा एक, आमची इतिहास-परंपरा एक, आमची ही भूमी असे म्हणून, या सर्व कारणांनी आम्ही वेगळे व पृथक् आहोत; तेव्हा आमचे एक स्वतंत्र राष्ट्र आहे; सबब एक स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून आमच्या मातृ (वा पितृ) भूमीवर आमची एक स्वतंत्र राष्ट्रसत्ता प्रस्थापित करण्याचा स्वयंनिर्णय करण्याचा आमचा अधिकार व हक्क आहे, असे आग्रहपूर्वक म्हणण्याची गरज उत्पन्न झाली.

राष्ट्रवादाच्या विचारप्रणालीचा खोलवर प्रभाव नवशिक्षितांवर पडला. हिंदू व मुस्लिम हे दोन मुख्य व मोठे समाज. त्यांनी आपण 'राष्ट्र' या पदवीचे लोकसमूह आहोत हे सिद्ध करण्यासाठी आवश्यक त्या घटकांचा शोध व जुळवाजुळव सुरू केली. या दोन्ही समाजांतल्या नवशिक्षित सुधारकी अभिजनवर्गांतील व्यक्तींनी राष्ट्रवादी मांडणी केली असली तर ती गोष्ट स्वाभाविक होती. हिंदू व मुस्लिम वरिष्ठवर्णीय व वर्गीय यांचे हितसंबंध, एका अंगाने, परस्परविरोधी होते; कारण ते एकमेकांचे स्पर्धक होते. पण, दुसऱ्या अंगाने, ते समाईक हितसंबंध होते. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या विरोधात हक्कप्राप्तीची चळवळ करण्यात दोघांचा समाईक हितसंबंध होता. यामधून 'हिंदु-राष्ट्रवादा'ची, 'मुस्लिम-राष्ट्रवादा'ची आणि राष्ट्रसभाप्रणीत सर्वसमावेशक 'भारतीय राष्ट्रवादा'ची अशा तीन मांडण्या केल्या गेल्या. केवळ स्वतःच्या वर्णीय-वर्गीय स्वार्थी हितसंबंधापोटी राष्ट्रवादी पवित्रा अभिजन घेत होते अशा प्रकारचा सूर वा रोख प्रा. बेन्नूर यांच्या मांडणीतून प्रकट होतो. हे अर्धसत्यच म्हणायला हवे. हिंदू व मुस्लिम, दोन्ही अभिनजवर्गांनी, ब्रिटिश राजवटच येथील जनसामान्यांचे कल्याण साधणारी राजवट आहे हा दावा मान्य करून, स्वातंत्र्यासाठी चळवळ करावयास नको होती काय? की त्यांनी राष्ट्रवाद अव्हेरून पूर्वीच्या राजेशाहीची वा बादशाहीची प्रस्थापना करावयाचा संकल्प सोडावयास हवा होता? समकालीन महात्मा जोतिबा फुले यांचे उदाहरण विचारासाठी घेणे उद्‌बोधक ठरेल. शूद्रातिशूद्रांचा पक्ष घेऊन त्यांनी राष्ट्रसभेला अव्हेरले. १८५७ च्या बंडालाही स्वातंत्र्ययुद्ध म्हणायला ते तयार नव्हते. येथवर ठीक आहे. इंग्रजी राज्याचे 'ईश्वरी वरदान' म्हणून स्वागत करणाऱ्यांपैकी एक असूनही, हे राज्य सामान्यजनांचे शोषण करीत आहे, ते अन्याय्य व जुलमी आहे हे त्यांना स्वच्छ प्रतीत झालेले होते. पण तिथेच फुल्यांची मांडणी थांबून राहते. राजकीय हक्कप्राप्ती-साठीची चळवळ ही वरिष्ठवर्णीय अभिजनांनी चालविलेली आहे, सबब राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची चळवळ व तिचे राष्ट्रसभा हे व्यासपीठ यांचा अव्हेर हे महात्मा फुले यांच्या भूमिकेचे सार समाधान देत नाही. महात्मा फुले यांनी घेतलेल्या भूमिकेतून शूद्रातिशूद्रांच्या हाती सत्ता येण्याच्या दिशेने पाऊल पुढे पडले नाही. पुढे संकुचित राजकारण करणारी ब्राह्मणेतर राजकीय चळवळ उत्पन्न झाली, त्यांचा वारसा सांगत. राष्ट्रवादाची मांडणी होणे, राष्ट्रीय स्वातंत्र्या-साठीच्या चळवळीचा आरंभ होणे, व या दोन्ही गोष्टी अभिजन-वर्गांच्या अभिक्रमाने व पुढारपणाखाली होणे अटळ होते. या पाठीशी केवळ वर्णीय-वर्गीय स्वार्थी हितसंबंध नव्हते. अधिक उदात्त भावना, हेतू व प्रेरणा पण यात गुंतलेल्या होत्या.

ही सम्यक् जाण प्रा. बेन्नूर यांनी प्रकट केलेली नाही. या कारणाने राष्ट्रसभेने ज्या स्वरूपात राष्ट्रवादाची मांडणी केली, राष्ट्रीय स्वातंत्र्याचा आशय स्पष्ट केला त्याला, व त्यात गांधीयुगात जी भर पडली त्यालाही, बेन्नूर न्याय देऊ शकलेले नाहीत. एक वंश, एक धर्म, एक भाषा यांवर भर देणारी संकुचित राष्ट्रवादी प्रणाली राष्ट्रसभेने नाकारली. हिंदुस्थानात आजच्या घडीला राहत असलेल्या सगळ्यांचेच मिळून येथे राष्ट्र घडवावयाचे आहे; ही भूमी यापैकी कोणा एकाचीच तेवढी मातृभू वा पितृभू वा पुण्यभू नाही, ती सर्वांची आहे; येथे साकार करावयाचे राष्ट्र चातुर्वर्ण्य व जातपात यांवर अधिष्ठित समाजरचनेचे नसेल; ते राजेशाही, सरंजामशाही यांचे पुनरुज्जीवन करणारेही नसेल; कोण्या परकीय राष्ट्राविषयी द्वेष बाळगणारे वा त्याच्याशी सत्ते-मत्तेसाठी स्पर्धा करणारे हे राष्ट्र नसेल, या प्रकारची विशाल दृष्टी राष्ट्रसभेच्या संस्थापकांच्या भाषण-लेखन व कार्य यांमधून प्रकट होते. 'बोले तैसा चाले' ही महात्मा फुले यांची उंची काँग्रेसच्या नेत्यांपैकी एका महात्मा गांधींखेरीज कोणी गाठली नाही असे म्हणता येईल. खासगी जीवनात जवळपास सर्वच हिंदू पुढारी हे जातपात व स्पृश्यास्पृश्यता पाळणारे होते, ही गोष्ट खरी. पण त्यांनी उभारलेली राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची चळवळ वा राष्ट्रवादाला दिलेला आशयाकार, दोन्ही, केवळ स्वतःचा संकुचित वर्णीय-वर्गीय स्वार्थ पाहणाऱ्या, स्वतःचे प्रभुत्व कायम ठेवण्यासाठीच्या, गोष्टी होत्या, हा निवाडा अन्याय्य व अवास्तव आहे.

– ३ –

आरंभीच्या काळात मुस्लिम लीग वा हिंदू महासभा या सरळ सरळ अलगतावादी राष्ट्रवादी संघटना नव्हत्या. सत्तेमध्ये आपल्या समाजास जास्तीत जास्त वाटा मिळावा, हिंदू व मुसलमान समाजांमधील अंतर्गत सत्तास्पर्धेत एक नवीन तोल प्रस्थापित व्हावा यासाठी मुख्यत्वेकरून राजकारण चालले. या कारणाने राष्ट्रसभेत दोन्ही संघटनांच्या नेत्यांचा वेळोवेळी सहभाग राहिला. राष्ट्रसभेच्या व्यासपीठावर मुसलमान व हिंदू पुढारी एकत्र येत.

अनुक्रमणिका

या देशात हे दोन पृथगात्म समाज आहेत व ते नेहमीच तसे राहणार ही मानसिकता नंतरच्या काळात निर्माण केली गेली व ती दृढ होत गेली. ही मानसिकता सामान्यजनांपर्यंत टप्प्याटप्प्याने पोचली. स्थूलमानाने असे म्हणता येईल की, १९२२-२३ नंतरच्या काळात संकुचित, अलगतावादी राष्ट्रवादी भूमिकेमधून उत्तरोत्तर राजकारण अधिकाधिक संघटित होत गेले. मतदानाचा अधिकार मर्यादित होता, व केवळ त्या कसोटीवर मापल्यास सारे राजकारण फक्त उभय जमातींमधील उच्चवर्णीय-वर्गीयांचे होते असे म्हणता येईल. प्रा. वेन्नूर यांनी तसे प्रतिपादन केलेही आहे. पण मताधिकार सीमित असला तरी, राजकारणात दोन्हीकडील सामान्यजनांचा सहभाग होता, आणि पाकिस्तानच्या निर्मितीचा आग्रह बाळगणारी द्विराष्ट्रवादी मानसिकता केवळ उच्चवर्णीय-वर्गीय यांची राहिली नव्हती.

याचे एक गमक असे की, पाकिस्तानच्या मागणीशी व जिनांच्या नेतृत्वाशी ज्यांची वस्तुतः बांधिलकी नव्हती अशा प्रांतोप्रांतीच्या स्वयंभू, संकुचित, हितसंबंधी मुस्लिम पुढाऱ्यांना त्यांचे लहरी, स्वतंत्र राजकारण करणे १९४० नंतर शक्य उरले नाही. नाइलाजाने, स्वतःचे पुढारीपण व सत्ता टिकविण्यासाठी त्यांना लीगच्या झेंड्याखाली, पाकिस्तानच्या मागणीभोवती, व जिनांच्या नेतृत्वाखाली यावे लागले. बदललेल्या लोकमानसाचा रेटा नसता तर त्यांनी आपले स्वयंभू, स्वतंत्र राजकारण चालू ठेवणेच पसंत केले असते.

सावरकरप्रणीत अखंड भारताचे राजकारण हे हिंदुराष्ट्रवादी भूमिकेतून केले गेले. त्याचा प्रतिवाद म्हणून पाकिस्तानचे द्विराष्ट्रवादी राजकारण उभे राहिले, असे म्हणणे इतिहासाला सोडून होईल. द्विराष्ट्रवादाची मांडणी स्वतंत्रपणे केली गेली; ती राष्ट्रसभेच्या सर्वसमावेशक एकराष्ट्रीयत्वाचा प्रतिवाद म्हणून जास्तकरून केली गेली. या मांडणीला व तिच्यावर अधिष्ठित राजकारणाला बळकटी आणण्यासाठी सामान्य जनांची धर्मनिष्ठा वापरून घेण्यात आली. सुशिक्षित अभिजनवर्गीयांचा द्विराष्ट्रवाद आधुनिक सेक्युलर जातकुळीचा होता; पण त्यासाठीही धर्माचा आधार त्यांना घ्यावा लागत होता. जिना हे त्याचे प्रतीक होत. तर सामान्यजनांना द्विराष्ट्रवादी भूमिकेवर दृढ करण्यासाठी त्यांची धर्मनिष्ठा कट्टर, संकुचित, अंधळी बनवावी लागली. तुमची भाषा उर्दू, तुमचा पोशाख, रीतिरिवाज, जीवनशैली वेगळी, तुमचा इतिहास वेगळा, संस्कृती वेगळी ही भूमिका रुजवावी लागली. असे म्हणता येईल की, द्विराष्ट्रवादी मानसिकतेचे स्वरूप असे दुतोंडी होते. येथील मुस्लिम जनतेची दडपणूक चालली आहे, त्यांच्यावरील अन्याय-अत्याचारांची परिसीमा गाठली जात आहे, त्यांचा धर्म संकटात सापडला आहे या प्रकारचा छळ-गंड व भय-गंड स्वातंत्र्यापूर्वी अभिजनवर्गीय राजकारण्यांनी बुद्ध्या रुजविण्याचा प्रयत्न केला व त्यात त्यांना यश आले. प्रा. वेन्नूर यांना हे अमान्य नसावे असे म्हणावयास जागा आहे. यातून जी मानसिकता तयार झाली ती सार्वत्रिक व सर्व थरांमध्ये आढळते ही गोष्ट मात्र ते मोकळेपणाने स्वीकारत नाहीत.

मुस्लिम द्वेषावर वा मुसलमानांवरील अविश्वासावर, संशयावर आधारलेला हिंदुराष्ट्रवाद हा मुसलमानांच्या अलगतावादी, राष्ट्रवादी, धर्मवादी राजकारणाला प्रतिक्रिया म्हणून निर्माण झाला, हे म्हणणे जेवढे वास्तवाला सोडून आहे तेवढेच, मुस्लिम मानसिकता व अलगतावादी राजकारण हे प्रतिक्रियास्वरूप आहे हे म्हणणेही. दोहोंची स्वतंत्रपणे जोपासना केली गेली, व ती करणे सोपे जावे म्हणून परस्परांविषयी समज-गैरसमज बुद्ध्या निर्माणही केले गेले. ते निर्माण करता यावेत यासाठी मिळतील ते आधार, 'बुडत्याला काडीचा आधार' या न्यायाने, वापरले गेले. खोलवर रुजलेल्या मानसिकतेने व अलगतावादी राजकारणाने निर्माण झालेल्या समस्यांची सोडवणूक, या कारणाने, दुसऱ्याला दोष देऊन होणारी नाही.

स्वातंत्र्यपूर्व काळात सामान्य मुसलमानांच्या ठायीही ही जी मानसिकता रुजली तिच्यापासून स्वातंत्र्योत्तर काळात त्यांची सोडवणूक झाली नाही. वास्तविक स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर जवळपास किमान चाळीस वर्षे तरी येथील राजकारणावर हिंदुराष्ट्रवादी पक्ष, संघटना वा चळवळी यांचा, वरचष्मा तर नव्हताच, पण मोठा प्रभावही नव्हता. असे असताना याच मानसिकतेत मुस्लिम समाज रुतलेला का राहिला? प्रौढ मताधिकारावर उभारलेली लोकशाही राज्यव्यवस्था प्रस्थापित झाल्यावरही, सामान्य मुसलमान समाज राजकीय प्रक्रियेत सहभागी झाल्यावरही, ही मानसिकता टिकून का राहिली? किंबहुना ती अधिक दृढ व कडवी का झाली? ती जोपासणाऱ्या राजकारण्यांचा वा धर्मपीठांचा चोख प्रतिवाद करण्यात यश का आले नाही? या मुद्द्यांचे समाधानकारक विश्लेषण प्रा. वेन्नूर यांनी केलेले नाही.

हाच मुद्दा थोडा वेगळ्या अंगानेही उपस्थित करता येईल. हिंदुराष्ट्रवादी विचारव्यूह, त्या व्यूहामधून मुस्लिम समाजाविषयी पसरविले जाणारे ग्रह हे जास्त जास्त लोकांना बरोबर का वाटत चालले आहेत? कालपरवापर्यंत हिंदुत्त्ववाद्यांविषयी ज्यांना दुरावा व संशय वाटत होता तेही त्यांच्या बाजूला का झुकत आहेत? 'बहुजनसमाजा'तील एक मोठा भाग हिंदुत्ववादी भूमिका का अंगिकारत आहे?

अनुक्रमणिका

– ४ –

मुसलमानच याला मुख्यतः जबाबदार आहेत, असे कळत वा नकळत सुचविणारी जातीयवादी राजकारणाची मीमांसा प्रस्तुत लेखकाला योग्य वाटत नाही. प्रा.अ.भि. शहा, प्रा. नरहर कुरुंदकर, व श्री. हमीद दलवाई यांच्या मांडण्यांची टीकाटिप्पणी त्याने विस्ताराने केली आहे.* प्रा. वेन्नूर यांची मीमांसा तेवढीच सदोष आहे. द्विराष्ट्रवादी-जातीयवादी राजकारणाची जबाबदारी ते दोघांमध्ये विभागतात. अत्यल्पसंख्यक वरिष्ठवर्णीय-वर्गीय मुस्लिम अभिजनवर्गाचे व राजकारणी मूलतत्त्ववादी मुल्ला-मौलवींचे ते स्वार्थी, हितसंबंधी राजकारण आहे असे ते अंशतः स्पष्टीकरण देतात. अंशतः ते आणखी एक प्रकारचे स्पष्टीकरण देतात. मुसलमानांमध्ये जर द्विराष्ट्रवादी जातीयवादी मानसिकता रुजली असेल तर त्याला येथील हिंदुत्ववादी शक्तीच जबाबदार आहेत असे ते म्हणतात. स्वातंत्र्यपूर्वकाळी सावरकरांच्या नेतृत्वाखालील हिंदुमहासभा या संघटनेच्या तुलनेने राष्ट्रसभा कितीतरी पटींनी हिंदूंची प्रातिनिधिक राजकीय संघटना होती. त्या काळासाठी हे स्पष्टीकरण कसे लागू पडते, हे त्यांच्या लेखनातून स्पष्ट होत नाही. स्वातंत्र्योत्तर काळाच्या संदर्भात, दीर्घकाळ काँग्रेस पक्षच केंद्रात व राज्यांमध्ये सत्तेवर होता. तरीपण प्रा. वेन्नूर यांच्या लेखनाचा रोख असा की, येथील शासन-प्रशासन हे हिंदू अभिजनवर्गाच्या हाती, म्हणजे उच्चवर्णीय ब्राह्मणी प्रभुत्वाखाली, होते; त्यामुळे मुसलमान समाजाला सतत विषम वागणूक दिली गेली, न्याय दिला गेला नाही, दडपणूक होत गेली, हिंसाचाराचा बळी ठरत असतानाही हिंदू पक्षालाच झुकते माप मिळत गेले, आणि म्हणून त्यांच्या ठायी आढळणाऱ्या मानसिकतेसाठी येथील शासन-प्रशासन, व ब्राह्मणी धार्मिक-सांस्कृतिक वर्चस्वाखालील हिंदू समाज (त्यातील उच्चवर्णीय-वर्गीय अभिजन विशेषतः) जबाबदार आहे.

अन्याय, अत्याचार, शोषण, दडपणूक करण्यासाठी मुसलमान समाजाला येथील हिंदू शासनाने व समाजाने लक्ष्य बनविले आहे असा प्रचार करून एक छळ-गंड/भय-गंड १९४७ पूर्वी मुस्लिम लीगने बुद्ध्या उत्पन्न केला होता. स्वतंत्र भारतातले शासन व समाज हा उच्चवर्णीय-वर्गीय हिंदू अभिजनांच्या प्रभुत्वाखाली आहे; हा ब्राह्मणी मानसिकतेत मुरलेला अभिजनवर्ग बहुजनसमाजविरोधी आहे, आणि या बहुजनसमाजविरोधाचा एक भाग म्हणून तो सामान्य मुसलमानां-विरुद्धही आहे; या सामान्य मुसलमानांच्या मानसिकतेबद्दल व वर्तनाबद्दल खोटेनाटे समज पसरवून बहुजनसमाजीय हिंदूंना त्यांच्या बहुजनसमाजीय मुसलमान बांधवांकडे शत्रू म्हणून पाहावयास शिकवून फूट पाडण्याचे हे ब्राह्मणी जातीयवादी-अभिजनवादी कारस्थान आहे, अशा आशयाचे विश्लेषण प्रा. वेन्नूर सादर करतात. हे छळ-गंड व भय-गंड निर्माण करणेच नव्हे का? ही भूमिका घेऊन ब्राह्मणेतर विशेषतः ओबीसी-बीसी हिंदू, नवबौद्ध व कनिष्ठजातीय-वर्गीय मुसलमान यांची एक डावी, पुरोगामी, सेक्युलर एकजूट आपण घडवून आणू शकू व तीमधून परिवर्तनवादी प्रचंड शक्ती निर्माण करू शकू अशी त्यांची धारणा दिसते. ही धारणा प्रामाणिक आहे हे निःसंशय. पण ती, दुर्दैवाने, भ्रामक व घातक आहे. ते ज्या 'बळीचे बकरे' ठरविण्याच्या ('स्केपगोटिझम') प्रवृत्तीचा निषेध करतात तीच प्रवृत्ती ते स्वतःही प्रकट करतात असे म्हटले पाहिजे.

भ्रामक व घातक का आहे याचे स्पष्टीकरण पुढीलप्रमाणे थोडक्यात करता येईल: वर्गीय व जातीय दर्जा व ऐहिक स्थिती समान असली की एकजूट निर्माण होते हा आपला अनुभव नाही. धर्मनिष्ठा, धार्मिक अस्मिता आणि परधर्मीय/परजातीय यांच्याबद्दलचे ग्रह-पूर्वग्रह यांनी पडणाऱ्या भेदरेषा तशाच राहतात. त्या क्रियाशील व स्फोटक बनण्यास काही प्रकारचे निमित्त पुरते. ज्यांना आपण उच्चवर्णीय व उच्चवर्गीय म्हणतो त्यांचे त्यांच्याच धर्माच्या व जातजमातींच्या कनिष्ठवर्णीय व कनिष्ठ-वर्गीयांशी हितसंबंधी संघटन असते. त्याच वेळी, हितसंबंधांच्या पलीकडचे अनुबंधही आहेत. आधी जनसंघ, व आता भाजप यांच्यावर, संघपरिवारावर या सर्व संघटना ब्राह्मणी, उच्चवर्णीय आहेत अशी टीका वर्षानुवर्षे सतत केली जात असूनही, एकेकाळी 'बहुजनसमाजा'त समाविष्ट जातींमध्ये, पूर्वास्पृश्य व आदिवासींमध्येही आपला विस्तार करण्यात त्यांना यश आले आहे. आज ख्रिश्चन, मुस्लिम असलेले समूह मुळात हिंदू समाजातल्या मागास जाती व पूर्वास्पृश्यांमधूनच आलेले आहेत हे खरे. पण म्हणून ते आपले ख्रिश्चनपण, मुस्लिमपण क्षुल्लक महत्त्वाचे मानणार आहेत का? विशिष्ट कारणांनी व प्रसंगी राजकीय वा आर्थिक हित-संबंधांपोटी ते ओबीसी-बीसी या नात्याने आघाडी करतीलही. तो लोकशाही राजकारणाचा भागच आहे. पण ही तात्पुरती हात-मिळवणी राहते. भ्रामक का म्हटलेय ते आता स्पष्ट होईल.

घातक का? छळ- व भय-गंड जोपासण्यामधूनच, आणि स्वतःच्या दुरवस्थेला हिंदू जबाबदार आहेत व हिंदूंच्या हाती सत्ता असेतोवर ते आपण्यास डोके वर काढू देणार नाहीत हा

* अनुक्रमे, समाज प्रबोधन पत्रिका (दिवाळी अंक, १९९३), आजचा चार्वाक (दिवाळी अंक, १९९३) व उगवाई (दिवाळी अंक १९९३) या नियतकालिकांमध्ये प्रसिद्ध झालेले लेख पाहावेत.

प्रचार करूनच अलगतावादी भूमिकेवर मुसलमानांना स्वातंत्र्यापूर्वी संघटित व प्रक्षुब्ध केले गेले. एक विशिष्ट मानसिकता रुजविली गेली. त्या वेळी तो युक्तिवाद मुख्यत्त्वेकरून राष्ट्रसभेविरुद्ध करण्यात आला. आज तो आरोप 'संघपरिवार', काही प्रमाणात काँग्रेस पक्षावर, सरसकट प्रशासनयंत्रणेवर, व्यापारी-उद्योगपतींवर केला जात आहे. जी मुस्लिम मानसिकता दूर करण्याचे खरे तर प्रा. बेन्नूर यांचेही उद्दिष्ट आहे त्या उद्दिष्टाचा पराभव निश्चित करणारा हा युक्तिवाद आहे ही गोष्ट त्यांच्या ध्यानात येत नाही. ज्यांना ते मुसलमान समाजातील उच्चवर्णीय-वर्गीय अभिजन, मूलतत्त्ववादी, धर्मवादी मुल्ला-मौलवी म्हणतात त्यांचे राजकारण अधिक वळकट व अभेद्य होण्यात याचा परिणाम होईल. आणि तसे घडले की, हिंदुराष्ट्रवादी शक्तीही जोर करतील. त्यांना समाजात व्यापक पाठिंबा मिळविणे सोपे जाईल.

प्रा. बेन्नूर यांना असे घडावयास नको आहे. मुसलमान समाजाने, विशेषतः जनसामान्य मुसलमानांनी पुरोगामी, समाजवादी व सेक्युलर राजकारण-समाजकारण इतरांसह करावे यासाठी त्यांची धडपड आहे. मुसलमानांनी त्यांची प्रादेशिक व भारतीय अस्मिता व वारसा अभिमानाने व मनःपूर्वकतेने जोपासावा असे त्यांना वाटते. या गोष्टी साध्य व्हायच्या असतील तर या भ्रामक व घातक युक्तिवादाचा त्यांनी त्याग करणे श्रेयस्कर व आवश्यक ठरते.

द्विराष्ट्रवादी मुस्लिम मानसिकता व हिंदुराष्ट्रवादी हिंदू मानसिकता परस्परांवर आघात करीत असल्या तरी, त्या आघातामुळे त्यांना अंशतः आशयाकार प्राप्त होत असला तरी, त्यांची बांधणी व जोपासना स्वतंत्र रीत्या, समांतर स्वरूपात केली गेली आहे; ती कोणीही, कोणत्याही हेतूंनी केलेली असो, ती जनसामान्यांमध्येही दृढपणे रुजली आहे, या दोन गोष्टी ओळखणे जरुरीचे आहे. या दोन जमातींच्या परस्परसंबंधांना एक प्रदीर्घ इतिहास आहे, आणि त्यात पाळेमुळे असलेले ताणतणावाचे, कलहाचे, दुराव्याचे मुद्दे उपस्थित आहेत. या इतिहासाने जे मानस उभय जमातींतल्या लोकांचे घडविले आहे त्याचा आधार घेऊन ब्रिटिशांची राजवट प्रस्थापित झाल्यानंतरच्या काळात अलगतावादी मानसिकतांची बांधणी व जोपासना केली गेली आहे, ही गोष्टही ध्यानात ठेवावयास हवी.

प्रा. अ.भि. शहा, प्रा. कुरुंदकर, श्री. हमीद दलवाई यांची संभावना प्रा. बेन्नूर यांनी 'स्वतःला उदारमतवादी व सेक्युलरवादी म्हणविणारे तथाकथित विचारवंत' या शब्दांत केली आहे. असा अधिक्षेप करून प्रा. बेन्नूर त्यांचे कार्य व विचार बाद करू शकणार नाहीत. हे तिघेही पढिक पुस्तकी पंडित नव्हते. इलियट, डाऊसन आणि जेम्स मिल यांसारख्या साम्राज्यवादी इतिहासकारांना अनुसरून वा ख्रिस्ती मिशनरी लेखक व इतिहासकार यांचे अंधानुकरण करून या तिघांनी मुस्लिम धर्मवादी/जातीयवादी राजकारणाची मीमांसा केली हे पटणारे नाही. 'संघवाल्यांचा जहाल हिंदुत्ववाद आणि या उदारमतवाद्यांचा छुपा किंवा मवाळ हिंदुत्ववाद एवढाच फरक आहे. या दोन्ही गटांवर ब्राह्मणी विचारपरंपरेचा पूर्ण प्रभाव दिसून येतो,' इति बेन्नूर. प्रा. बेन्नूर असा निंदानालस्तीचा मार्ग का म्हणून अवलंबतात? असे वेछूट आरोप करण्यातून समस्येची सोडवणूक व्हायला कोणतीच मदत होत नाही. उलट ज्या मुद्द्यांवर लक्ष केंद्रित करावयास हवे तिकडे त्यांचे दुर्लक्ष होते. हिंदुत्ववादी, 'तथाकथित, स्वतःला उदारमतवादी/समाजवादी म्हणविणारे विचारवंत', व ब्राह्मणी विचारपरंपरा यांना सगळ्या गोष्टींसाठी अपराधी जाहीर केल्याने हिंदू-मुस्लिम ऐक्य प्रस्थापित होईल असा भ्रम प्रा. बेन्नूर बाळगत असतील तर ते एका भूलभुलैय्यात रमणे पसंत करीत आहेत असे मोठ्या खेदाने म्हणावे लागते.

द्विराष्ट्रवादी मुस्लिम मानसिकता आणि हिंदुराष्ट्रवादी हिंदू मानसिकता, या दोन्ही मानसिकतांचे भूत ज्यांच्या मानगुटीवर स्वार झालेले नाही त्यांनी एकाच वेळी या दोन्ही मानसिकतांचा प्रतिवाद करण्याचे आव्हान झेलावयाची जरुरी आहे. पहिली गरज अशी की, हिंदू असे आहेत म्हणून आम्ही असे आहोत, वा मुसलमान असे आहेत म्हणून आम्ही असे आहोत, हे युक्तिवाद नाकारावयाचे. दोन्ही मानसिकतांमधील भ्रामक, घातक घटकांना सरळ हात घालावयाचा, ही दुसरी गरज. तिसरी गरज, स्वतःच्या मानसिकतेत बदल, सुधारणा आवश्यक व इष्ट असेल तर ती सुधारणा करण्यास, बदलण्यास दुसरा बदलण्याची वाट न पाहणे, व तशी शर्त न घालणे, ही होय.

उदाहरणार्थ, भाषेचा मुद्दा घ्या. उर्दू भाषा ही केवळ मुसलमानांची भाषा तर नाहीच; ती भारतभरच्या सर्व मुसलमानांची पण भाषा नाही. पण 'आमची भाषा उर्दू कारण आम्ही मुसलमान' हा मुस्लिम मानसिकतेचा घटक बनविला गेला. हा भ्रम आहे, व तो बाळगणे अहितकारक व घातक आहे, हे जाणून महाराष्ट्रातील मुस्लिमांनी आपली भाषा मराठी, दखनी, कोंकणी – जी काही असेल ती – आहे म्हणून सांगायचे. धर्म वेगळे झाले असले तरी आपण एकाच बृहत् भारतीय (उपखंडीय) समाजाचे घटक आहोत; इतिहास-परंपरा व संस्कृती यात आपण वाटेकरी आहोत, तो आपला समाईक वारसा आहे; तेव्हा, हे दोन समाज म्हणजे दोन भिन्न राष्ट्र-समूह असून ते एका राष्ट्र-सत्तेखाली एकत्र राहू शकत नाहीत, ही भूमिकाच चूक होती. पण ती मानसिकतेचा घटक बनविली गेली. मानसिकतेतला हा घटक काढून टाकावयाचा

म्हणजे, आधी, तो होता व त्याआधारेच फाळणीचे राजकारण यशस्वी केले गेले, हे स्वतःशी स्वीकारावयाचे. या असल्या भूमिकेमधूनच आजही राजकारण व राजकारणी धर्मकारण खेळले जात आहे; ते खेळण्यासाठी आपल्या मानसिकतेचा वापर करून घेतला जात आहे हे ओळखून धर्म, जात, जमात यांच्या आधारे 'अल्पसंख्यक पृथगात्म लोकसमूह' विरुद्ध 'बहुसंख्यक (सवर्ण) हिंदू लोकसमूह' याप्रकारे होत असलेल्या मांडणीला व राजकारणाला धिक्कारणे. – असे तपशील स्पष्ट करीत जाता येईल.*

– ५ –

मुस्लिम अलगतावादी, द्विराष्ट्रवादी राजकारणाच्या व मुस्लिम मानसिकतेच्या संदर्भात इस्लाम धर्माचे स्वरूप हा एक वादाचा नाजूक व स्फोटक भाग बनला आहे. हे अस्वाभाविक नाही. कारण 'इस्लाम खतरे में है' हा नारा देऊन एके काळी मुस्लिम मानसिकता हेतुतः घडविली गेली. समान नागरी कायद्याला विरोध करीत असतांना इस्लाम परिपूर्ण असल्याबद्दलचा दावा आग्रहाने केला जातो ही आपल्या अनुभवाची गोष्ट आहे. प्रा. बेन्नूर यांना डावी, पुरोगामी व इहवादी राज्यसत्ता भारतात प्रस्थापित व्हावयास, व तिच्याशी मुसलमानांची निष्ठा दृढ व्हावयास हवी आहे. इस्लाम सर्व बाबतीत परिपूर्ण व अपरिवर्तनीय आहे ही भूमिका अंगिकारल्यास यांत अनुल्लंघ्य अडचण उत्पन्न होणार हे स्पष्ट दिसते. शहाबानो प्रकरणाने ही गोष्ट फार उघड करून दाखविली आहे.

आता, इस्लाम हा मुळातच, स्वभावतः, कट्टर, आक्रमक, असहिष्णू व हिंस्र धर्म आहे असे प्रतिपादन केले जाते ही वस्तुस्थिती आहे. प्रा. शहा, श्री. हमीद दलवाई, प्रा. कुरुंदकर यांच्या लेखन-भाषणामधूनही, दुर्दैवाने, असा समज पसरण्यास हातभार लागला. या कारणाने हिंदुराष्ट्रवाद्यांना त्यांचे विश्लेषण या अंगाने फार उपयोगी वाटे. धर्मपरायण, भाविक व्यक्ती सेक्युलर राज्यसत्तेशी खऱ्या अर्थाने एकनिष्ठ राहू शकत नाही; राहावयाचे असेल तर घराच्या उंबरठ्याच्या आत हवी त्या दैवताची हव्या त्या प्रकारे उपासना करण्यापुरती धर्मपरायणता मर्यादित ठेवावी; जीवनाचे उर्वरित सर्व क्षेत्र हे राज्यसत्तेच्या सेक्युलर नियमनाखाली आणावयास पाठिंबा द्यावा, अशी आग्रही मांडणी पण आधुनिक, पुरोगामी व इहवादी विचारवंत, पक्ष, संघटना, चळवळी करीत आल्या आहेत. तर, सेक्युलर राज्यव्यवस्था व धर्मनिष्ठ वैयक्तिक व समूह जीवन यात सुसंवाद असू शकतो अशी प्रा. बेन्नूर यांची भूमिका आहे. पण असा सुसंवाद प्रस्थापित होणार की नाही हे त्या त्या धर्मावरही अवलंबून आहे असे त्यांचे म्हणणे. चातुर्वर्ण्य, कर्मविपाक, पुनर्जन्म इत्यादी गोष्टी गाभ्याशी असणारा हिंदुधर्म हा कधीच सुसंवादी ठरू शकणार नाही असे त्यांचे मत दिसते. तर इस्लाम हा मुळात समताधिष्ठित, उदार व विवेकनिष्ठ धर्म असल्याने तो खऱ्या व योग्य स्वरूपात धारण केला तर तो एक सेक्युलर धर्मच आहे असे म्हणता येईल, असा युक्तिवाद त्यांच्या मांडणीत गर्भित आहे. हिंदुधर्माविषयीचा मुद्दा आपण तूर्त बाजूला ठेवूया. इस्लामच्या शिकवणीत प्रसंगोपात्त हिंसा, बळजोरी वर्ज्य नाही; पण, प्रधान आशय शांती व बंधुभाव प्रस्थापनेचा आहे, हे म्हणणे योग्य असले तरी, ही गोष्टही खरी की, इस्लामचा स्वीकार केल्यावर जी ऊर्जा काही समूहांमध्ये उत्पन्न झाली तिच्या भरात, इस्लामचा प्रसार तलवारीच्या जोरावर आक्रमकपणे केला गेला. हा इतिहास नाकारता येणार नाही. त्या उत्साही आक्रमकपणाचा भाग म्हणून 'रानटी' धर्मांचा, विशेषतः मूर्तिपूजेसारख्या 'अंध' रिवाजांचा उच्छेद करण्यात एक हिंस्रता, असहिष्णुता प्रकट झाली ही गोष्टही इतिहासाचा भाग आहे. पण इस्लामच्या शिकवणुकीच्या गाभ्याशी या गोष्टी नाहीत हे म्हणणे यथार्थ आहे.

त्याच वेळी, प्रा. बेन्नूर यांना ही गोष्टही मान्य व्हावी की, धर्मगुरू व राजे यांची हातमिळवणी होते तेव्हा, परस्परांची पुष्टी करण्यात धर्माला बहुतेक वेळा कडवे, असहिष्णु, संकुचित रूप प्राप्त होते. तसेच, कालांतराने प्रत्येक धर्मामध्ये एक धर्मशास्त्र (थिऑलॉजी) आकारास येते, आणि मग धर्म जखडबंद होतो; शास्त्री-पंडित व धर्मगुरू यांची त्यावर पकड जमते. मग ग्रंथप्रामाण्य, शब्दप्रामाण्य प्रस्थापित केले जाते. अधिकृत व एकमेव अर्थ कोणता व तो कोण सांगणार ते ठरविले जाते. स्वधर्मातील 'पाखंडी' व्यक्ती, संप्रदाय, विचारधारा यांना निपटून काढले जाते. इस्लामचाही याला अपवाद नाही, हे प्रा. बेन्नूर मान्य करतील.

भारताच्या 'मध्ययुगा'त मुसलमानी राजवटींचे प्रभुत्व एकीकडे भारतभर प्रस्थापित होत गेले तसे येथे इस्लाम अंतर्गतच एक द्वंद्व उपस्थित झाले. इस्लाम व येथील हिंदू धर्म (व तत्त्वचिंतन) यांच्यात अटळपणे परस्पर आघात-प्रत्याघात, तसेच देवाण-घेवाण सुरू झाली. ही अनेक पातळ्यांवरील घडामोड होती. याचा बराच ऊहापोह प्रा. बेन्नूर यांनी केला आहे. सुफी संतांच्या द्वारे इस्लामचे एक वेगळे रूप येथील जनसामान्यांपुढे आले, व इस्लामच्या या रूपाला विधायक प्रतिसादही मिळाला. राज्यकर्त्यांसोबत आलेल्या इस्लामचे आक्रमक, हिंस्र, असहिष्णू रूपही हिंदू जनतेने अनुभवले.

* हिंदुत्ववादी हिंदू मानसिकतेच्या संदर्भातही असा वस्तुपाठ करता येईल. करण्याची गरजही आहेच. प्रस्तुत लेखकांचा तसा मानस आहेही.

अनुक्रमणिका

कालांतराने अनेक मुस्लिम राजे, अमीर-उमराव हेच स्वतः कडवे, पोथीनिष्ठ मुस्लिम राहिले नाहीत. येथील विभिन्न दर्शनांनी प्रभावित झालेल्या व्यक्तींनी धर्मांच्या 'संगमा'ची एक प्रक्रिया सुरू केली. अकबर बादशहा हे या प्रवृत्तीचे उत्कृष्ट प्रतीक मानता येईल. इकडे धर्मांतरित मुसलमान आपली पूर्वाश्रमीची संस्कृती, रीतिरिवाज, जातपात, आणखी बरेच काही घेऊनच मुस्लिम झाल्याने याही पातळीवर येथील इस्लाम हा कट्टर, मूलतत्त्ववादी, धर्मनिष्ठ पंडित, धर्मगुरू यांच्या दृष्टीने पार भ्रष्ट होऊन गेला. आपण असे म्हणूया की, येथे इस्लामलाही अधिक समावेशक, सहिष्णू व मोकळे व लवचिक रूप प्राप्त झाले. याला प्रतिक्रियाही तीव्र उमटणे अटळ होते. यातून एक द्वंद्व उभे राहिले. इस्लामला एक कट्टर, संकुचित, विशुद्ध मूलतत्त्ववादी रूप पुनरपि प्राप्त करून देण्याचा प्रयत्न राज्यसत्तेच्या आश्रयाने होत राहिला. औरंगजेब या प्रवृत्तीचे प्रतीक मानता येईल.

पाकिस्ताननिर्मितीच्या अलगतावादी राजकारणाची बांधणी धर्मनिष्ठेभोवती करण्याच्या ओघात धर्मनिष्ठा जास्त कट्टर, संकुचित, आग्रही व आक्रमक बनविली गेली. मुस्लिम मानसिकतेचा ती एक घटक बनली. प्रा. बेन्नूरांना हे मान्य आहेच. शब्दप्रामाण्य, ग्रंथप्रामाण्य अधिक भक्कमपणे रुजवले गेले. कुराण परिपूर्ण व अपरिवर्तनीय आहे, सारासारविवेक करून त्यातला काही भाग त्याज्य मानता येत नाही ही भूमिका घेतली गेली. इस्लामचे हे कट्टर, संकुचित, अनुदार रूप भारतात आजच्या घडीला राजकारणात व सार्वजनिक जीवनात प्रभुत्वपदी आहे. प्रा. बेन्नूरांसारख्यांचा हे रूप टिकवून धरणाऱ्या, जोपासणाऱ्या मंडळींशी संघर्ष चालू आहे.

बंधुभाव, समता व शांती प्रस्थापित करण्याचे कंकण बांधलेल्या, धर्माच्या नावे माजविलेले दैवतांचे, कर्मकांडाचे अवडंबर फेकून देणाऱ्या, तारतम्य व विवेक या आधारे समोर येणारे प्रश्न सोडवू पाहणाऱ्या उदार, समावेशक व मोकळा या रूपातल्या इस्लामचे प्रभुत्व येथील मुसलमान समाजात प्रस्थापित करणे हे मुस्लिम मानसिकतेच्या क्रांतिकारक परिवर्तनाचे अत्यंत महत्त्वाचे उद्दिष्ट आहे. शहा-कुरुंदकर-दलवाई (व त्यांचे मुस्लिम सत्यशोधक अनुयायी) यांच्यावर वेडेवाकडे आरोप करून ही गोष्ट साधणार आहे असे प्रा. बेन्नूर यांना वाटते का? की हिंदुत्ववाद्यांना इस्लामच्या आजच्या वरचढ रूपासाठी जबाबदार धरल्याने त्या रूपाची पकड ढिली होणार आहे?

या लढाईतले कळीचे मुद्दे तीन आहेत. ते असे :

१. कुराण व इतर धर्मग्रंथ व धर्मशास्त्राचे ग्रंथ यांचा अर्थ लावण्याचा अधिकार धर्मगुरू वा धर्मपीठे वा धर्मशास्त्री यांचा नाही. तो प्रत्येक मुसलमानाला जन्मसिद्ध प्राप्त अधिकार आहे.

२. कुराण व अन्य धर्मग्रंथ हे परिपूर्ण वा अपरिवर्तनीय आहेत ही अखेरीस श्रद्धा आहे. ग्रंथात जे म्हटले आहे ते जर सदसद्विवेकाला सोडून असले तर, ग्रंथ असे सांगतो, वा धर्मशास्त्री व धर्मगुरू वचनांचा अमूक अमूक अर्थ एकमताने लावतात, असे सिद्ध केले तरी, ग्रंथ व शब्दप्रामाण्य नाकारले पाहिजे. याचा अर्थ, पैगंबरसाहेबांना अल्लाहकडून संदेश/आदेश येत हे श्रद्धेने स्वीकारले तरी, त्यांचे शब्दबद्ध वा ग्रंथबद्ध रूप, नंतरच्या काळात दिले गेले असल्याने, ते सदोष असू शकते, ही भूमिका घ्यायची. तसेच, सर्व स्थल-काल- परिस्थितीला लागू पडतील असे सर्व आदेश अल्लाहने पैगंबरसाहेबांना त्यांच्या काळात एकदाचे देऊन टाकले आहेत, हे विवेकाच्या कसोटीवर टिकणारे नाही; सबब, परिपूर्णतेचा दावा करणे अल्लाह व पैगंबर दोघांनाही न्याय देणारे नाही, अशी भूमिका घ्यावयाची.

३. हिंदू धर्म, संस्कृती व परंपरा यांच्याशी आदान-प्रदान होत इस्लामला भारतात जे वैशिष्ट्यपूर्ण रूप प्राप्त झाले होते ती स्वागतार्ह घडामोड होती. या प्रक्रियेमुळे दोन्ही धर्म आपापल्या ठिकाणी अधिक उन्नत, समावेशक व उदार बनत होते. ही प्रक्रिया पुढे चालू राहणे श्रेयस्कर आहे.

शास्त्रीपंडित व धर्मगुरू यांच्या मक्तेदारीविरुद्ध असगर अली इंजिनियर यांच्या हातात हात घालून प्रा. बेन्नूर आवाज उठवीत आहेत. पहिला मुद्दा त्यांनी समाधानकारकपणे हाताळला आहे असे म्हणूया. दुसरा मुद्दा ते योग्य रीत्या हाताळत आहेत असे मात्र वाटत नाही. शास्त्रांचे, धर्मग्रंथांचे प्रामाण्य मानावयाचे, वेगळा शास्त्रार्थ करावयाचा पण त्याला ग्रंथांत प्रामाण्य व आधार हुडकावयाचा ही नीती हिंदू सुधारकांनी एकोणिसाव्या शतकात राबविण्याचा प्रामाणिक व गंभीर प्रयत्न केला. पण, न्या. रानडे, डॉ. भांडारकर यांच्यासारखे विद्वान या पक्षाचे असतानाही, एकंदरीने, ही नीती अंगलट आली असेच म्हणावे लागते. श्रुतिस्मृतींविषयी कोणास श्रद्धा बाळगावयाची त्याने बाळगावी, आदर सर्वांनीच प्रकट करावा, पण अंतिमतः प्रामाण्य मानू नये, हाच तोडगा अस्पृश्यतेच्या मुद्द्यावर अखेरीस महात्मा गांधींना काढावा लागला. एका मर्यादेपर्यंतच कुराण व अन्य धर्मग्रंथांतील वचनांचा अर्थ लावताना लवचिक राहता येते, स्वातंत्र्य घेता येते. कुराणासंबंधी प्रा. बेन्नूर म्हणतात, "कुराणात तत्त्वे, सूत्रे, तत्कालीन रूढी, परंपरा, घटना आणि आदेश यांची उलटसुलट, सरमिसळ झालेली आहे. मुळात प्रत्येक 'आयत' ही पैगंबरसाहेबांच्या जीवनात

तत्त्वाच्या स्वरूपात आलेली नाही, तर एखादा प्रसंग घडला किंवा एखादी समस्या निर्माण झाली आणि त्या संदर्भात पैगंबर-साहेबांसमोर आले असताना साक्षात्काराच्या स्वरूपात त्यांना जे आदेश किंवा सूचना मिळाल्या त्या सर्वांचे संकलन म्हणजे कुराण शरीफ आहे... आणि म्हणून एखादा 'सुरा' किंवा 'आयत' यांचा संदर्भ न पाहता, ते कुराणातील सर्वसमावेशक वचन म्हणून मांडल्यास घोटाळे निर्माण होतात." पैगंबरसाहेबांना अल्लाहकडून आदेश/सूचना प्राप्त होत या श्रद्धेचा पूर्ण आदर करीत, त्याचे सत्यत्व न नाकारताही, संदर्भ, स्थलकालपरिस्थिती बदलली असल्याने कुराणशरीफमधील अमुक एवढा भाग आज प्रमाण मानू नये; जेथे सदसद्विवेक व मानवीय मूल्ये यांच्या विरोधी वचने वा त्यांचे अर्थ जात असतील तर ती वचने अमान्य करावीत, अशी सरळ भूमिका प्रा. बेन्नूर यांनी घ्यायला हवी. या प्रकारची गोष्ट आचार्य विनोबा भावे यांनी केली आहे. स्वतंत्रपणे असगर अली इंजिनियर, प्रा. बेन्नूर वगैरेंनी तसे करणे जरुरीचे आहे.

तिसऱ्या मुद्द्यावद्दल प्रा. बेन्नूर संदिग्ध आहेत का, असे मनात येते. हिंदू धर्म व व्यवहार यांची सुधारणा करू पाहणाऱ्यांनी हिंदू धर्माचे अमुक एक रूप हिणकस, ओंगळ, भ्रष्ट आहे असे म्हटले. ते रूप अव्हेरले. आणि आपापल्या मते एका ना एका उन्नत रूपाचा पुरस्कार केला. त्यासाठी परंपरेचा आधार घेतला. आर्यसमाजाने वेदांचा आधार घेतला. ब्राह्मो समाजाने उपनिषदांतील तत्त्वचिंतनाचा आधार घेतला. प्रार्थनासमाजाने संतप्रणीत भागवतधर्म स्वीकारला, विवेकानंदांनी वेदान्ताचा आधार घेतला वगैरे. आपले आपले एक सुधारित कर्मकांडही त्यांनी तयार केले. याशिवाय हिंदूंमध्ये 'सनातनी सुधारक' असाही एक प्रकार आढळून येतो. प्राज्ञपाठशाळेचे संस्थापक ब्रह्मीभूत केवलानंद सरस्वती (पूर्वाश्रमीचे नारायणशास्त्री मराठे) यांनी इतर काही विद्वत्जनांसोबत 'धर्मनिर्णयमंडळ' स्थापन करून सुधारणेचे जे कार्य केले, 'धर्मकोशा'ची जी संकल्पना व रचना केली तिच्या मागची भूमिका 'सनातनी सुधारका'ची होती असे म्हणता येते. प्रा. बेन्नूर व त्यांचे सहकारी यांनी 'सनातनी सुधारकां'ची भूमिका पार पाडावयाचे ठरविले तर त्यात आक्षेपार्ह काही नाही; उलटपक्षी, ती काळाची गरज आहे. मात्र ती पार पाडण्यासाठी त्यांना 'धर्मनिर्णय-मंडळा' सारखे एक मंडळ स्थापन करून नेटाने कार्य करावयास हवे. इस्लामचे उन्नत, उदार व मोकळे रूप, त्याचे आधार स्पष्ट करावे लागतील. त्या आधारे कट्टर, संकुचित व अनुदार रूपातील वेचक बाबी निवडून त्यांच्या संदर्भात पर्यायी भूमिका स्वीकृत करून घेण्याचे काम करावे लागेल. यासाठी त्यांना त्यांचा मोहरा स्व-समाजाकडे प्रामुख्याने वळवावा लागणार आहे. हे काम डाव्या, पुरोगामी, सेक्युलरवादी मंडळींना रुचणारे असणार नाही. या कामात सश्रद्ध, धर्मपरायण विद्वान व धर्मगुरू यांचे सहकार्य मिळवावे लागेल. केवलानंदांच्या रूपाने एक अव्वल दर्जाचे उदाहरण त्यांच्यासमोर आहे.

– ६ –

इतिहासाचा विपर्यास करून मुसलमानांविषयी वैमनस्य, द्वेष उत्पन्न केला जात असल्याचा आरोप प्रा. बेन्नूर यांनी केला आहे. संघपरिवारातील मंडळी जेव्हा इतिहास सांगतात तेव्हा इतिहास सांगण्यामागे त्यांचा एक विशिष्ट हेतू असतो, व तो हेतू साधण्यासाठी इतिहासाचा विपर्यास ते चलाखीने करतात. पुढे जाऊन, राष्ट्रवादी भूमिकेमधून इतिहास सांगणारी हिंदू अभ्यासक मंडळी स्वातंत्र्यपूर्व काळात (व नंतरही) निर्माण झाली, आणि त्यांनी मुसलमान एकजात लीगच्या द्विराष्ट्रवादी राजकारणाच्या पक्षाचे होते, या अर्थाने ते स्वातंत्र्यलढाविरोधी होते, असा समज करून देणारा इतिहास लिहिला आहे, असेही प्रा. बेन्नूर यांनी प्रा. आर.सी. मुजुमदार प्रभृती इतिहासकारांना उद्देशून म्हटले आहे. मध्ययुगातील 'मुसलमानी कालखंडा'चा इतिहासही, वंशी, सर्व मुसलमान राज्ये/सम्राट धर्मांध, जुलमी, जबरीने धर्मांतर करावयास लावणारे, हिंदुद्वेष्टे होते अशा आशयाचा सांगितला जातो असे त्यांनी म्हटले आहे. प्रा. बेन्नूर यांच्या म्हणण्यात तथ्यांश जरूर आहे. पण असे सरसकट आरोप ठेवून ते, काही कटू सत्ये स्वीकारण्या-पासून स्वतःची सुटका करून घेऊ पाहत आहेत अशी छाप मनावर उमटते.

उदाहरणार्थ, ते लिहितात, "मुळात भारतावर झालेले आक्रमण हे तुर्क, पठाण, मोगल वगैरे टोळ्यांचे होते. या सर्व टोळ्या अत्यंत हिंसक जमाती आणि संस्कृतीच्या प्राथमिक अवस्थेतल्या होत्या. त्यांनी इस्लामचा स्वीकार केलेला होता, तो एक तेथील विशिष्ट ऐतिहासिक परिस्थितीचा परिणाम होता. या सर्व जमातींनी आपल्या राजवटीला जनमान्यता मिळविण्यासाठी इस्लामचे नाव वापरले. त्यांनी आपल्या सत्तापिपासू वृत्तीला इस्लामचे आवरण चढविले होते." यातही इतिहासाचा विपर्यास नाही का ? इस्लामचा स्वीकार हे केवळ काही हेतूंनी पांघरलेले आवरण होते असे म्हणणे सत्याला धरून होईल? इस्लामचा स्वीकार केल्याने अनेक टोळी-जमातींची दृष्टीची क्षितिजे रुंदावली, त्यांच्यात मोठ्या आकांक्षा उत्पन्न झाल्या, त्यांनी स्वप्ने पाहिली आणि या सगळ्यांमधून एक विलक्षण जोश उत्पन्न झाला; त्यांचे कर्तृत्व बहरले. राज्यविस्तार व इस्लामचा प्रसार ही दोन वेगळी उद्दिष्टे म्हणून त्यांनी पाहिलीच

अनुक्रमणिका

नाहीत. संस्कृतीच्या 'प्राथमिक' अवस्थेत असलेल्या जमातींनी या प्रकारचे कर्तृत्व प्रकट केल्याचे इतिहासात एकही उदाहरण नाही. 'क्षितिजे रुंदावण्या'ची प्रक्रिया व एका विशाल व खोल परिमाण असलेल्या धर्मप्रणालीचे प्रवर्तन यांची इतिहासात वारंवार सांगड दिसून येते. अगदी अलीकडील उदाहरण साम्यवादाचे आहे. मूर्तिभंजन, देवळांची तोडफोड, अंकित झालेल्यांचे जबरीने धर्मांतर या सर्व गोष्टी विध्वंसक, हिंस्र व असहिष्णू खऱ्याच; पण एक प्रचंड सर्जक ऊर्जेच्या स्फोटाच्या नाण्याची ती दुसरी बाजू होती. कोणी हिंदू असला तरी त्याने हे तटस्थपणे समजावून घेतले पाहिजे. धर्मप्रसारासाठी प्रसंगी जोरजबरदस्ती वा शस्त्र यांचा वापर करावयास पैगंबरसाहेबांना प्राप्त झालेल्या 'आदेश/सूचना' यांची अधिमान्यता (सँक्शन) आहे असे पैगंबरसाहेबांच्या पश्चात कुराणाचे लेखन झाले असे आपण म्हणूया. पण ते झाले. हे हीण मिसळले गेल्यावरचा इस्लाम धर्मच अरबस्थान-बाहेरील लोकांपर्यंत पोचला ही गोष्ट तर खरीच ना? या जमाती हिंदुस्थानवर आक्रमण करण्याइतक्या बलिष्ठ व अभिक्रमशील झाल्या तेव्हा त्या टोळी समाजाच्या अवस्थेपलीकडे पोचल्या होत्या. त्यांना एक जीवितकार्य ('मिशन') प्राप्त झाले होते.

हिंदुस्थानात त्यांनी राज्ये स्थापन केली. येथेच त्यांनी आपले घर केले. त्यांचा एक अभिजनवर्ग आकारास आला. येथील चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेच्या चौकटीत, मुस्लिम 'क्षत्रियां'चा एक उपवर्ग निर्माण झाला. ठीक आहे. प्रा. बेन्नूर म्हणतात की, सर्वसामान्य मुसलमान हे मूळचे हिंदू समाजातील तळागाळाचे घटक आहेत. हेही ठीकच आहे. त्यांच्या मते यांचे धर्मांतर 'ब्राह्मणशाहीचा जुलूम आणि चातुर्वर्ण्याची गुलामगिरी यांच्या परिणामामुळे घडले आहे.' तूर्त हे त्यांचे म्हणणे आपण मान्य करू या. त्यांचे पुढील विधान असे : "या सर्वसामान्य मुसलमानांचा भारतावर आक्रमण करणाऱ्या मुस्लिम राज्यकर्त्यांशी कसलाही संबंध नाही." वाल्या कोळ्याच्या घरच्यांनी त्याच्या वाटमारीशी आमचे काहीच देणेघेणे नाही, असे म्हणणे सोयीचे असेल, पण ते सत्याचा विपर्यास करणारे होते. प्रा. बेन्नूर यांचे विधानही असेच सत्याचा विपर्यास करणारे आहे. वर्ण-वर्गभेद असले तरी तळागाळातील घटक व शिखरस्थ अभिजन यांचे परस्परांशी ऐहिक लागेबांधे असतात. असे अनेकपदरी लागेबांधे नसते तर अभिजनवर्ग आपले राजकारण कसे खेळू शकला असता?

१८८५ ते १९४७ या काळात या देशातील मुसलमान समाज एकंदरीने राष्ट्रसभेच्या पाठीशी नव्हता. या वस्तुस्थितीचे स्पष्टीकरण असे देता येते की, या काळातले एकंदरच सारे राजकारण अभिजनवर्गीयांमधील होते, आणि सर्वसामान्य मुसलमानांचा समाज हा कोणत्याच बाजूने सहभागी नव्हता. याला आधार असा देता येईल की, मताधिकार वरिष्ठ, मालमत्तावान व शिकलेल्या मंडळींपुरताच सीमित होता. प्रा. बेन्नूर या आशयाचा युक्तिवाद करून जनसामान्य मुसलमानांचा बचाव करतात. १८८५ ते १९१५ पर्यंतच्या काळामधील राजकारणाबद्दल कदाचित असे म्हणता येईल. पण याही काळात दंगली व राजकारण यांचा संबंध घनिष्ठ असल्याचे आढळते. दोन्ही बाजूंनी दंगलींमध्ये सहभागी होणारे सामान्यजनच अधिककरून असत ना? दंगल हा त्यांचा आपापसातील वर्गीय लढा होता असे आपण म्हणणार आहोत का? राजकारणी पुढारी, धर्मगुरू, सामान्यजन हे अनेक पदरांनी परस्परांशी बांधलेले तेव्हाही होतेच. १९१५ पुढच्या काळात तर राजकारणासाठी हे संघटन वाढलेच. सामान्य मुसलमान समाज जर पाकिस्ताननिर्मितीच्या द्विराष्ट्रवादी राजकारणात खरोखरी तटस्थ असता तर लीगला १९४६ नंतरचे तिचे 'डायरेक्ट ॲक्शन'चे राजकारण यशस्वीपणे करता आले नसते.

तात्पर्य असे की, इतिहासाचा सोयीस्कर विपर्यास न करण्याचे पथ्य प्रा. बेन्नूर यांनीही पाळलेले नाही. काहीएक व्यापक तत्त्वे व मूल्यदृष्टी यांच्याशी प्रामाणिक राहून, निःपक्षपाती व निर्मम तटस्थतेने इतिहासाचे लेखन होऊ शकते यावरच काहींचा विश्वास नाही. प्रत्येक सांगितला जाणारा इतिहास हा अटळपणे एका राजकीय संघर्षातले पक्षीय हत्यार असतो, अशी पोथीनिष्ठ मार्क्सवादी भूमिका प्रा. बेन्नूर यांची असेल तर, मग त्यांना संघपरिवाराकडून इतिहासाचा विपर्यास होतो असे म्हणण्याचा अधिकार उरत नाही. हत्यार म्हणून विपर्यस्त इतिहासाचा जास्त प्रभावी व परिणामकारक हितसंबंधी वापर कोण करून घेऊ शकतो, एवढाच मुद्दा उरतो.

– ८ –

संघपरिवाराची हिंदुराष्ट्रवादी भूमिका देशाच्या दृष्टीने घातक आहे, या भूमिकेची हिंदू लोकमानसावर पकड जमत आहे हे एक संकट आहे असे प्रस्तुत लेखकाचेही ठाम मत आहे. यद्ययावत मुसलमान हे परकीय आहेत असे गृहीत धरून मांडणी करण्याचा गंभीर प्रमाद हिंदुत्ववाद्यांकडून घडतो; तसा तो मुस्लिम द्विराष्ट्र-वाद्यांकडूनही घडतो हे प्रा. बेन्नूर यांचे म्हणणे योग्य आहे. भाषा, दैनंदिन रीतिरिवाज, जातपात, संस्कृती-परंपरा या सर्व अंगांनी येथील बहुसंख्य मुसलमान प्रादेशिक, आणि पूर्वीचे हिंदू म्हणजेच एतद्देशीयच आहेत हे विस्ताराने दाखवून देण्याची गरज होतीच. हिंदुत्ववादी हिंदू व द्विराष्ट्रवादी मुस्लिम दोघांसाठीही. येथे प्रा. बेन्नूर यांच्या पुस्तिकेची उपयुक्तता संपते. हिंदुत्ववादी मांडणी

अनुक्रमणिका



स्वीकारणारे हिंदू वा द्विराष्ट्रवादी मांडणी स्वीकारणारे मुस्लिम पुस्तिका वाचून आपापल्या भूमिकांवरच दृढ राहतील हे अधिक संभवते. आपापल्या सोयीचे युक्तिवाद ते यातून उचलतील व वापरतील.

ही खेदाची गोष्ट आहे. कारण प्रा. वेन्नूर हे केवळ परिस्थितीने नव्हे तर अंतःकरणपूर्वक व विचारपूर्वक या मातीचे (मराठी, भारतीय, देशी) आहेत; इस्लामचे उन्नत, उदार व सर्वसमावेशक रूप त्यांना अभिप्रेत आहे. असेही म्हणता येईल की, श्री. हमीद दलवाई यांच्या भूमिकेतील, कार्यपद्धतीतील, पवित्र्यातील उणीवा त्यांनी जाणल्या आहेत. ही त्यांची जमेची बाजू आहे. मुस्लिम समाजाचेच नाही तर, भारतीयांचे नेतृत्व अशांच्या हाती जाण्यात देशाचे भले आहे. पण याच्या आड येणारा एक 'पण' देखील आहे. त्यांनी अंगिकारलेल्या भूमिकेतल्या त्रुटी व दोष, अर्धसत्ये यामुळे निर्माण होणारा तो 'पण' आहे. त्याकडे प्रा. वेन्नूर यांचे लक्ष वेधण्यासाठी या लेखनाचा प्रपंच, मित्रत्वाच्या व सहकार्याच्या भावनेतून, केला आहे.



अनुक्रमणिका

मराठी भाषा – एक वास्तव दर्शन

कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर

हा लेख लिहिताना माझ्यापुढे दोन संदर्भ आहेत : १. 'मराठी भाषा – स्थिती आणि भवितव्य' हा मे.पुं. रेगे यांचा भाषणलेख (मार्च १९९६ मध्ये भरलेल्या मुंबई महानगर साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून केलेले भाषण; *नवभारत*, एप्रिल-मे १९९६ अंकात प्रकाशित) – २. 'मराठी भाषा जगवायची असेल तर...' आणि '... तरच प्रादेशिक भाषा जगतील' हे गंगाधर गाडगीळ यांचे लेख (दै. *सकाळ*, २३ आणि ३० जून, १९९६ मध्ये प्रकाशित). यांपैकी रेग्यांच्या लेखात प्रामुख्याने सांस्कृतिक-वैचारिक अंगांनी, तर गाडगीळांच्या लेखांत राजकीय-आर्थिक-व्यावहारिक अंगांनी निर्दिष्ट विषयाचा विचार केला आहे. दोन्ही लेखांची शीर्षकं आणि त्यांत केलेली चर्चा यांवरून लेखकांचा दृष्टिकोण स्पष्ट होतो तो हा की, मराठीचा ऐतिहासिक अनुवंध आणि सद्यःस्थिती ही दोन्ही तिचा विकास आणि स्थैर्य यांच्या दृष्टीनं असावी तितकी उत्साहजनक नाहीत, आणि त्यामुळं तिचं भवितव्य धूसर, किंबहुना चिंताजनक आहे. निर्दिष्ट लेखांत या प्रश्नाचा ज्या अंगांनी विचार केला आहे त्यांहून अन्य काही अंगांनी त्याचा विचार संभवतो. त्यांचा, आणि निर्दिष्ट लेखांतून निर्माण होणाऱ्या काही चर्चायोग्य अंशांचा, परामर्श करणं हा या लेखाचा हेतू आहे.

संस्कृती – प्रादेशिक आणि जागतिक

भाषिक व्यवहार हा संस्कृतीचा भाग आहे; आणि मराठीचा आग्रह हा अखेर प्रादेशिक संस्कृतीचा आग्रह होय. प्रादेशिक संस्कृती केव्हा टिकते? – जेव्हा ती आपल्या वैशिष्ट्यांनी अन्य संस्कृतींहून अलग आणि तीत जीवन जगणाऱ्या लोकांना अभिमानास्पद वाटते तेव्हा. अशी काही परिस्थिती मराठी, किंबहुना भारतीय, संस्कृतीच्या बाबतीत आज अस्तित्वात आहे का? राज्यघटना, शासनपद्धती, न्यायव्यवस्था, विधिमंडळं, शिक्षणसंस्था आणि शिक्षणपद्धती, अर्थव्यवस्था, नोटा-नाणी, कायदे, सेनादले, शस्त्रास्त्रं, दैनंदिन व्यवहार, वेशभूषा, सभासंकेत, स्मारकं, वैयक्तिक आणि राष्ट्रीय शिष्टाचार, दळणवळण, पत्रव्यवहार – या आणि अशा बहुतेक क्षेत्रांत जगात अन्यत्र जे आहे तेच भारतात आणि महाराष्ट्रात आहे. यांपैकी कोणत्या क्षेत्रात आमची आम्ही वेगळी पद्धत पाळू म्हणून चालणार आहे? काही वेगळं राखायला वाव असलाच तर फार फार तर पाच-दहा टक्के. टाय-सूट घालून डोक्यावर कोल्हापुरी फेटा बांधल्यानं किंवा केसांचा बॉबकट (याला मराठीत काय म्हणायचं?) करून आणि जीन पँट, टॉप अंगावर घालून कपाळावर कुंकू लावल्यानं जेवढं वेगळेपण साधत असेल तेवढंच राखायला आपण स्वतंत्र आहो. बाकी सर्व जे जगात रूढ आहे तेच आपल्याला अनुसरावं लागतं. भारतीय राज्यघटना म्हणून म्हणतात तीत जगावेगळं काय आहे? चार प्रगत देशांच्या राज्यघटना समोर ठेवून, काही थोडे मुद्दे इकडचे तिकडे केले म्हणजे काय आमूलाग्र आणि तत्त्वतः वेगळी राज्यघटना होते? आणि असून कसं चालेल? जगाशी संबंध ठेवायचा तर जे अन्यत्र आहे ते स्वीकारलंच पाहिजे. नाहीतर आपला ब्रह्मदेश होईल. आणि ब्रह्मदेशात तरी लष्करशाहीखेरीज सर्वस्वी वेगळं काय आहे? जगाशी फटकून वागणाऱ्या इराकची काय स्थिती आहे? सारांश, जागतिक म्हणून काही संस्कृती निर्माण झाली आहे, तिनं आपल्या जीवनाचा फार मोठा भाग व्यापला आहे, आणि हळूहळू प्रादेशिक संस्कृतीची जागा ती घेत आहे, हे वास्तव, इच्छा नसली तरी मान्य करावंच लागेल. या परिस्थितीचा प्रभाव भाषेवर पडल्यावाचून कसा राहील? भाषाभाषांमधलं अभिसरण ही जगात सर्वत्र आणि प्राचीन कालापासून चालत आलेली एक नैसर्गिक घटना आहे असं भाषाशास्त्र सांगतं; आणि आपणाला माहीत असलेल्या भाषा तपासून पाहिल्या तर त्याची सत्यता कुणाच्याही लक्षात येईल.

इंग्रजी ही विचाराची भाषा

आधुनिक काळात आपला जगाशी आणि जागतिक संस्कृतीशी संबंध आला तो इंग्रजी भाषेच्या आणि विद्येच्या द्वारा, या ऐतिहासिक घटनेचं प्रतिबिंब मराठी भाषेत पडणं साहजिक आहे. नव्या वस्तू आणि संकल्पना समाजाच्या जीवनात येतात त्या आपली नावं-आडनावं घेऊनच येतात; आणि युरप-अमेरिकेत ज्ञान आणि तंत्र विकसित व्हावं आणि ते आपल्या देशात आयात करावं एवढीच भूमिका भारताला निभावत असल्यामुळं या ज्ञान-तंत्रांच्या भाषेचा भारतीय भाषांवर आणि विचारांवर प्रभाव पडणं अपरिहार्य

आहे. या क्षेत्रांत काही नवीन भर घालण्याची क्षमता भारतीय बुद्धिमंतांत निःसंशय आहे; पण अशी क्षमता असलेले लोक प्रायः इंग्रजीतच विचार करतात, आणि त्यांचं योगदान कळण्याची क्षमताही प्रायः इंग्रजीत व्यवहार करणाऱ्यांतच असते हे कटू असलं तरी सत्य आहे. जुन्या काळात भारतभर प्रचारात असलेली अशी पंडितांची भाषा संस्कृत होती; आज ती इंग्रजी आहे, आणि यापुढंही असणार आहे. या वस्तुस्थितीकडं रेग्यांनी स्पष्ट शब्दांत लक्ष वेधलं आहे. याच्या भरीला आणखी एक माहिती नोंदली पाहिजे. प्राचीन बौद्ध आणि जैन वाङ्मयांच्या भाषा अन्य विषयांत पालि-प्राकृत असल्या तरी त्यांचे प्रौढ, शास्त्रीय ग्रंथ संस्कृतच आहेत. आणि मराठीतही आज जे काही अल्पस्वल्प शास्त्रीय लेखन होतं ते संस्कृताच्याच जिवावर होतं; कारण अशा लेखनासाठी जी शब्दसंपदा लागते ती निर्माण करण्याची क्षमता, संस्कृतच्या कुबड्या काढून घेतल्या तर, मराठीत नाही. गाडगीळांनी म्हटलं आहे : 'रियासतकार सरदेसाई अगर राजवाडे यांच्यासारख्यांचे अत्यंत दर्जेदार लेखन केवळ मराठीत असल्यामुळे त्यांना जगातच नव्हे, तर भारतातही मान्यता मिळाली नाही.' शास्त्रीय विषयावरचा नव्हे, पण महादेवशास्त्री जोशांचा दशखंडात्मक *भारतीय संस्कृति कोश* हा संदर्भग्रंथ याच वर्गात मोडतो. या कोशाविषयी हिंदीचे प्रसिद्ध विद्वान बलदेव उपाध्याय यांनी म्हटलं : 'केवळ हा कोश वाचावा म्हणून मराठी शिकावं, इतकं हे मूलगामी कार्य आहे.' (आता या कोशाचं हिंदीकरण चालू आहे.)

माझा पहिला मोठा ग्रंथ काव्यशास्त्रावर आहे. तो प्रकाशित झाल्यावर दाखवण्यासाठी सुमारे ३५ वर्षांपूर्वी मी माझ्या एका गुरुजींकडं गेलो होतो. तो पाहून ते उद्गारले : 'हा तू इंग्रजीत का लिहिला नाहीस? मराठीत हा कोण वाचणार आहे?' पण मी हट्टानं शास्त्रीय विषयांवर मराठीत ग्रंथ लिहिणं चालू ठेवलं. आज मला माझ्या गुरुजींच्या उद्गारांची सत्यता प्रत्ययाला येत आहे. माझे ग्रंथ, त्यांतला विषय शिकवण्याची ज्यांची जबाबदारी आहे असे प्राध्यापकही वाचतात की नाही याची शंका यावी इतका अल्प वाचकवर्ग त्यांना मिळाला आहे, हे त्यांवर आलेल्या समीक्षालेखांवरून लक्षात येतं. अशा ग्रंथांचा ग्राहकवर्गही अल्प म्हणजे मराठी प्रदेशापुरता मर्यादित असल्यामुळे त्यांच्या अर्थ-कारणाचाही मेळ बसत नाही. अशा परिस्थितीमुळे आपले दर्जेदार ग्रंथ फूटपाथवर येऊ नयेत म्हणून लगद्यासाठी थेट कागद-कारखान्याकडं ज्यांनी पाठवले असे प्रकाशक माझ्या माहितीत आहेत. माझ्याही ग्रंथांचं 'भवितव्य' याहून फारसं वेगळं नाही हे मला माहीत आहे. असं असूनही मी हा आतबट्ट्याचा उद्योग करीत राहिलो याचं कारण यातून होणाऱ्या प्राप्तीवर माझी चूल अवलंबून नव्हती. हिंदी ग्रंथांना मोठ्या प्रमाणात शासनाचा तरी आश्रय मिळतो. मराठी समाजाला रस प्रायः केवळ साक्षरताप्रसारात आणि रोजंदारी वाढवणाऱ्या विद्येत आहे. आणि ही प्रवृत्ती लोकहितवादींच्या इतकी जुनी आहे. ते सांगतात : 'मनुष्यास लाकडे तोडावयाचे कसब शिकविले तर बरे. परंतु हे व्याकरण नको. यात काहीच अर्थ नाही.' (लोकहितवादींच्या कार्यकालात माझा जन्मही झालेला नव्हता. पण त्यांना दिव्य दृष्टी असावी. म्हणून त्यांना माझ्या कामाचं मूल्यमापन – म्हणजे, साध्या मराठीत, 'माप काढणं' – इतक्या आधीच्या काळात करून ठेवता आलं!) अशा परिस्थितीत मूलगामी संशोधनाची क्षमता मराठीत यावी किंवा टिकावी कशी?

शास्त्रीय विचाराची परंपरा

ही क्षमता एखाद्या भाषेत निर्माण होण्यासाठी शतकानुशतकांची तपश्चर्या लागते. इंग्रजी पारिभाषिक शब्दांचे संस्कृताच्या आधारानं भारतीय पर्याय निर्माण केले की शास्त्रीय विचाराची परंपरा निर्माण होते अशा समजुतीनं स्वातंत्र्योत्तर काळात आपल्या पंडितांनी (त्यांत रघुवीर पहिले) अशा शब्दांच्या निर्मितीचे कारखाने काढले. त्याचं फलित काय दिसते? शिक्षणाच्या प्राथमिक अवस्थेत संस्कृत शब्द पाठ करायचे, आणि प्रगत अवस्थेत ते सोडून देऊन इंग्रजी शब्द पाठ करायचे असा दुहेरी भार आपले विद्यार्थी वाहत आहेत. याच्या उलट दृष्टिकोण जपाननं स्वीकारला – पारिभाषिक शब्दांना हात न लावता जपानी लोकांनी इतर सर्व काही जपानी भाषेत रूपांतरित केलं. परिणामी जपाननं इतक्या झपाट्यानं प्रगती केली की, अमेरिकन डॉलर बुडू लागल्यावर जपानी येन त्याला तारायला पुढं आला. भावुकवाद आणि वास्तववाद यांमधलं हे अंतर आहे. अमेरिकेत विद्यापीठं निघाली तेव्हा पैशाला वाण नव्हती. पैशाचं बळ उभं करणाऱ्यांनी तज्ज्ञांना सांगितलं – 'पैसा हवा तेवढा खर्च करा; पण ऑक्सफर्ड-केंब्रिजसारखी विद्यापीठं झाली पाहिजेत.' तज्ज्ञांनी विचारलं, 'पैशानं इमारती उभ्या राहतील; पण ऑक्सफर्ड-केंब्रिजची परंपरा कशी निर्माण करता येईल?' शास्त्रीय विषयावरच्या आणि शास्त्रीय पद्धतीच्या ग्रंथांची संस्कृत परंपरा अडीच तीन हजार तरी वर्षांची जुनी आहे. तिचं ऐतिहासिक महत्त्व न जाणता आणि अशी काही तपश्चर्या करण्याच्या भानगडीत न पडता काही मराठी विचारवंत त्यातल्या स्वतःला न आवडणाऱ्या विधानांचा निषेध म्हणून संस्कृत ग्रंथ जाळायला निघतात. या न्यायानं ज्यू समाजानं स्वतंत्र देशात प्रथम शेक्सपीयरचं *मर्चंट ऑफ व्हेनिस* हे नाटक

जाळायला हवं होतं. आपल्याला आवडत नाही ते जाळायचा वसा सर्वांनी घेतला तर जगात वाङ्मय म्हणून काही कटकट उरणार नाही.

मराठीला इतकंच पेलतं

मराठी लेखकांनी विद्येसाठी करावी लागणारी तपश्चर्या न केल्यामुळं मराठीचा प्रवास भावुकतेच्या मार्गानं होत आला आहे, अजूनही होत आहे. कथा, कादंबरी, काव्य, नाटक, संतवाङ्मय, चरित्रं, भावुक समीक्षा, स्वतःप्रमाण अशा मूल्यांवर आधारलेली सामाजिक प्रश्नांची चर्चा, इतिहास आणि वर्तमान यांचा गोंधळ करून केलेली सामाजिक टीका, – थोडक्यात, सर्वसामान्य वाचकाला रुचतो, पचतो, – प्रायः इतपतच वाङ्मयीन उद्योग मराठीला पेलतो, हे महानुभाव-ज्ञानदेवांच्या काळापासून आजपर्यंत, – म्हणजे सुमारे सात शतकांत, – निर्माण झालेल्या मराठी वाङ्मयावरून दिसून येतं. (याच काळात युरोपियन वाङ्मयाच्या इतिहासात काय घडलं हे त्याच्या अभ्यासकांना विचारायला हरकत नाही.) शुद्ध तत्त्वज्ञान, शुद्ध शास्त्रविचार हे क्षेत्र मराठीचं नव्हे असा इतिहासाचा निर्वाळा आहे. (पुण्यातल्या आनंदाश्रम या संस्थेच्या हस्तलिखितांच्या संग्रहात वेदान्त विषयावरच्या काही जुन्या मराठी पोथ्या आहेत. त्यांतली माहिती संस्कृत ग्रंथांची केवळ री ओढणारी आहे; आणि भाषा, वाचवत नाही इतकी ओबडधोबड आहे.) या विषयांवर मराठी गद्यात लिहिलं नाही म्हणून रेगे मराठीभाषी संस्कृत पंडितांना दोष देतात. (त्यांत ते मला धरणार नाहीत अशी आशा आहे. या क्षेत्रात मी आजवर लिहिलं ते किती लोक वाचतात? आणि यासाठी दोष कुणाला देणार? म्हणजे, संस्कृत पंडित तरी खरंच दोषी आहेत काय?) पण वर लिहिलं आहे त्याप्रमाणं ग्रंथव्यवहार हा केवळ लेखकावर अवलंबून असत नाही. जो ग्रंथ कुणी वाचण्याची शक्यता नाही असा ग्रंथ लिहायला किती लेखक सरसावतील? 'स्वान्तःसुखाय' *रामचरितमानस* लिहिणारा तुलसीदास, किंवा राजानं तुरुंगात बसवल्यावर विरंगुळा म्हणून *न्यायमंजरी* हा प्रचंड न्यायशास्त्रग्रंथ लिहिणारा जयंतभट्ट अपवादात्मकच. पण या दोघांनी ज्या काळात ग्रंथ लिहिले त्या काळात ग्रंथांचं प्रकाशन, खर्च, खप असल्या काही भानगडी नव्हत्या. त्यामुळं त्यांची नावं आजच्या संदर्भात काढणं अप्रस्तुत आहे. (*गीतारहस्य* हाही ग्रंथ तुरुंगातच जन्माला आला; पण टिळकांना, त्यांच्या अन्य क्षेत्रातल्या महात्मतेमुळं, त्याच्या प्रकाशनाची चिंता नव्हती.) तेव्हा मराठीच्या शास्त्रविषयक क्षमतेविषयी विष्णुशर्म्याच्या शब्दांत इतकंच म्हणण्यासारखं आहे :

शूरोऽसि कृतविद्योऽसि दर्शनीयोऽसि पुत्रक।
यस्मिन् कुले त्वमुत्पन्नो गजस्तत्र न हन्यते।।

बौद्ध, जैन ग्रंथकारांनी बहुधा अशीच परिस्थिती लक्षात घेऊन आपले प्रौढ ग्रंथ सरळ संस्कृतातच लिहिले.

सर्वसामान्य माणसांचं मराठी

पण आपण विद्वत्तेचं क्षेत्र हे मराठीचं नव्हे असं समजून अवशिष्ट क्षेत्र लक्षात घेतलं तरी आशेला जागा दिसत नाही. इंग्रजी भाषा ही स्वतंत्र भारतातही प्रतिष्ठेची गोष्ट आहे. माणूस शिकलेला असो नसो, मराठी बोलताना इंग्रजी शब्द वापरणं, इंग्रजीत – म्हणजे रोमन लिपीत – सही करणं या गोष्टी भारतात अजून प्रतिष्ठेच्या मानल्या जातात. मी सही देवनागरीत करतो; पण मुंबई विद्यापीठातला मराठी विभागातला शिपाई 'इंग्रजीत' सही करणार. ज्याला वीज जाणं असं म्हणतात (आणि जी गोष्ट पुण्यात सूर्याच्या उदयास्तांइतकी नित्याची आहे) त्याला आमची मोलकरीण 'लाइटी गेल्या' म्हणणार. अशा वेळी आपण आगपेटी शोधतो; आमचा राखणदार 'माचिस' शोधतो. आपल्याला एखाद्या कामात अडचण येते; मोटर-दुरुस्ती करणाऱ्या माणसाला 'प्रॉब्लेम' येतो. आपल्या हातून चूक होते; तर त्याच्या हातून 'मिष्टिक'. इतर लोक आजारी होतात, तर तो 'शिक' होतो. आजकाल रुपयाच्या/दोन रुपयांच्या नाण्याला मंडईत सर्रास 'डॉलर' म्हणतात. मुंबईत बसनं प्रवास करताना कंडक्टरला 'शीव' सांगितलं तर कळत नाही, 'सायन' म्हणावं लागतं. (जरी बसवर 'शीव' अशी पाटी असली तरी.) जरा शिकलेला माणूस असला तर विचारायलाच नको. त्याला मराठीतले 'हो' आणि 'कर' हे दोनच धातू माहीत असतात; ते इंग्रजी धातूंना जोडून तो बरंचसं काम भागवतो. तो हॉस्पिटलमध्ये 'ॲडमिट' होत असतो, लेख 'पब्लिश' करीत असतो, फोनवर नंबर 'डायल' करतो, 'प्लीज, सॉरी, थँक यू, हॅपी बर्थ डे, हॅपी दिवाळी' हे तर परवलीचे शब्द झाले आहेत. हे 'उर्दू' म्हणजे बाजारी मराठी आहे. हे चालत असेल तर मुंबईतले अन्यभाषी लोक (गुजराती, पारशी, कानडी...) बोलतात ते मराठी चालायला काय हरकत आहे? आणि असलं मराठी जगवायला प्रयत्न कशाला करायला हवेत? ही परिस्थिती मराठीचीच आहे असं समजण्याचं कारण नाही. हिंदीत काही याहून वेगळं नाही. आकाशवाणीवरच्या, दूरदर्शनवरच्या बातम्या ऐकाव्या. त्यांत 'समाचार बुलेटिन' असतं; 'बोगस डॉक्टरांचा' शासन शोध करतं; बातम्यांत मधूनमधून 'ब्रेक' असतो; सभापती सदस्यांना वेळोवेळी 'अपील' करतात; लोकसभेतले विरोधी सदस्य 'वॉक आऊट' करतात. हे घटनेनं संमत केलेलं संस्कृतनिष्ठ हिंदी

समजायचं आहे! अधिकृत संस्कृताचीही स्थिती काही वेगळी नाही. आकाशवाणीवरच्या संस्कृत वातम्यांत संस्कृत शब्दांचे हिंदी उच्चार ऐकावे लागतात. आणखीही अत्याचार संस्कृतावर होतात. मराठी माणूस मराठी लिहितो तेव्हा 'शकुंतला' (शंकुतला/शकुंतंला), 'कमांडर' (कमाडंर) शब्दात अनुस्वार कोणत्या अक्षरावर लिहायचा हे त्याला कळत नाही. महाराष्ट्र बँकेच्या इमारतीवरचं 'लोकमङ्गल' हे नाव 'लोकम इगल' असं कोणी कोणी वाचतात. दूरदर्शनवर, रस्त्यावरच्या पाट्यांवर जे दिसतं ते मराठी माणसाचं शुद्ध लेखन. त्याला मराठी वर्णानुक्रमही माहीत नसतो. मी एका विद्यापीठाच्या निवडणुकीला उभा होतो. मतदानासाठी मतदार आला की त्याचं नाव यादीत शोधताना स्वयंसेवक – कॉलेजमधले विद्यार्थी – पहिल्यापासून शेवटपर्यंत सबंध यादी वाचायचे! 'मराठे' हे नाव 'वाकडे' याच्या आधी की नंतर येतं हे त्यांना कळत नसे. एका कुटुंबनियोजनात सल्ला देणाऱ्या डॉक्टरच्या दवाखान्यावरच्या पाटीवर 'वंध्यत्व' हा शब्द 'वंद्यत्व' असा लिहिलेला मी वाचला. 'शरच्चंद्र' हे अलीकडं लोकप्रिय झालेलं नाव वृत्तपत्रांत शेकडो वेळा 'शरश्चंद्र' असं छापून येतं; काही वेळा 'शरदश्चंद्र'ही होतं.

भाषांतरी मराठी

याच्या उलट टोक दिसतं ते मराठी लेख/ग्रंथ लिहिताना सरकारी मराठी परिभाषावली समोर ठेवून इंग्रजी वाक्यांचं जे मराठी रूपांतर विद्वान लोक करतात त्यात. याचं उत्तम उदाहरण म्हणजे *मराठी तत्त्वज्ञान महाकोश* या त्रिखंड ग्रंथातले इंग्रजीतून मराठीत आणलेले लेख. यांतले सर्व शब्द मराठी असूनही वाक्यं मराठी वाटत नाहीत. वर्गात येताना विद्यार्थी विचारतात : 'मी कृपा करून आत येऊ का?' हिंदीकरणाच्या मोहिमेत 'टॉयलेट' ही पाटी जाऊन 'शृंगारकक्ष' अशी पाटी येते. अशा प्रयोगांमागं इंग्रजी वाक्यं किंवा शब्द दडलेले असतात. हे मराठी नव्हे असं वाटत राहतं. असं वाटण्याचं कारण हे की, विचारप्रक्रिया ही भाषेशी निगडित आहे; आणि विचार एका भाषेतून दुसऱ्या भाषेत आणले जातात तेव्हा शब्द बदलतात, पण वाक्याचा साचा बदलत नाही. न्यायालयाच्या क्षेत्रात व्यवसाय करणाऱ्या लोकांची भाषा ('तमाम लोकांस कळविणेत येते कीं...') हा एक स्वतंत्र चर्चेचा विषय आहे. आपण विचार करतो तेव्हा आपल्या सरावाच्या भाषेतल्या शब्दांचं रूप घेऊनच आपल्या मनात विचार प्रकट होतात. याचं फलांतर (करोलरी) हे की, ज्या भाषेत विचार मांडायचे असतील त्याच भाषेत चिंतन होणं इष्ट असतं. शब्दशः भाषांतर हे केव्हाही कृत्रिमच होणार. यावर उपाय आहे: सबंध विचार लक्षात घेऊन नवीच रचना करायची. पण मग ते भाषांतर राहत नाही; तो भावानुवाद होतो. तो कायदेशीर नसतो म्हणतात. महत्त्वाचा मुद्दा हा की, जोवर मराठीत शास्त्रावर चिंतन होत नाही तोवर मराठीत शास्त्र कसं निर्माण होणार? आणि हे जोवर होत नाही तोवर मराठीत भाषांतरी विद्वत्तेचं राज्य चालणार. एखाद्या भाषेत आत्मनिर्भय शास्त्रपरंपरा निर्माण होण्यासाठी त्या भाषेत विचारमंथन व्हावं लागतं. मराठीला अन्य भाषांतलं विचारमंथन आयतं तयार मिळालं. मग बुद्धी कशाला शिणवायची? दामल्यांनी आपल्या व्याकरणाच्या महाग्रंथात लिहिलं आहे : 'ज्ञानाचे प्रत्येक शाखेस पाश्चात्त्यांनी सूक्ष्म विचारांती व दीर्घोद्योगाने... पूर्णत्व आणिले आहे.' या श्रद्धेतून बोजड अनुकरणाखेरीज काय निर्माण होणार? या विषयाचा विस्तार जिज्ञासूंनी माझ्या *मराठी व्याकरणाचा इतिहास* या ग्रंथात पाहावा.

कोणती मराठी जगवायची आहे?

मराठीत शास्त्रीय गद्याचा विकास कसा होईल हा प्रश्न बाजूला ठेवू. (तो रेगे सोडवतील.) साहित्याचीही भाषा बाजूला ठेवू. (तिची काळजी साहित्यिक घेतील.) ज्यांना मराठी जगेल कशी याची चिंता आहे त्यांना वर दाखवलेल्या द्विविध मराठी पैकी – 'उर्दू' आणि 'बोजड' – कोणती जगवायची आहे? पहिली असेल तर त्यासाठी काही प्रयत्न करायची आवश्यकता नाही. दुसरी असेल तर त्यासाठी प्रयत्न करून काही लाभ नाही. भाषांतराचा उद्योग भाषेत चालू राहिला पाहिजे, त्याचा उपयोग आहे, हे मान्य केलं तरी भाषांतरी वाङ्मयानं भाषेचा विकास होत नसतो; उलट परावलंबित्व वाढतं. महाराष्ट्रात सर्व व्यवहारात मराठीचा वापर सक्तीचा करण्याची सूचना गाडगीळ करतात तेव्हा पहिलाच पर्याय शक्य ठरतो. ही कामचलाऊ मराठी होय. अशा मराठीनं मराठी भाषेचं काही भलं होईल ही आशा व्यर्थ आहे. भाषा जगते, वाढते ती तिच्यावर प्रेम करणाऱ्या माणसांमुळं. हे प्रेम आटलं तर तिला तारणारं कोणी नाही. आपल्या भाषेवर प्रेम कसं करावं हे बंगाली माणसाकडं पाहिल्यावर कळतं. पण आज अर्थकारणाचा रेटा इतका जबरदस्त आहे की, मराठीवर प्रेम करणारी माणसंसुद्धा आपल्या मुलांच्या भवितव्याच्या काळजीपोटी, ऐपत नसतानाही त्यांना इंग्रजी माध्यमाच्या शाळेत घालतात. यातला साधा व्यवहारी विचार असा की, एवीतेवी पुढचं शिक्षण इंग्रजीवाचून होणार नसेल तर आरंभापासूनच इंग्रजी का नको? मग प्रश्न येतो तो हा की, मराठी माध्यमाच्या मुलांवर, अभ्यासाचा बोजा अधिक का पडावा? हा बोजा टाळता येत नाही असं दिसल्यावर इंग्रजी माध्यमाच्या मुलांवरचा बोजा

वाढवणं एवढाच मार्ग राहिला. याचा अर्थ त्यांना मराठी हा विषय सक्तीचा करणं. हे सर्व प्रश्न निर्माण होतात ते भारत हा वहुभाषिक देश आहे यातून; आणि हिंदी ही सक्तीची करण्याच्या राजकारणातून. इतिहास असं सांगतो की, भारताची व्यवहारभाषा कोणती? – हिंदी की संस्कृत? असा प्रश्न घटनासमितीत चर्चेला आला तेव्हा मतं जवळजवळ सारखी विभागली गेली होती. तेव्हा हिंदीभक्तांनी 'संस्कृतनिष्ठ हिंदी' हा शब्द शोधला आणि वाजी मारली. हे वचन किती प्रमाणात पाळलं जातं हे वर उद्धृत केलेल्या उदाहरणांवरून लक्षात येतं. हा भाषिक अस्मितेच्या भावनेतून निर्माण झालेला वाद आहे. वस्तुतः अखिल भारतीय व्यवहाराची भाषा इंग्रजी ही आहेच. मातृभाषा, प्रादेशिक भाषा आणि इंग्रजी या तीन भाषा अभ्यासविषय म्हणून पुरेत. हिंदीची सक्ती हे सर्व गुंत्याचं मूळ आहे. ज्यांची इच्छा असेल किंवा ज्यांना कामधंद्यासाठी आवश्यक असेल त्यांनी इतर वाटतील तितक्या भाषा शिकाव्या. काही उत्साही विद्याप्रेमी दर सहा महिन्यांनी विद्यापीठाची एक पदवी मिळवतात. त्याप्रमाणं दर सहा महिन्यांनी एक नवी भाषा कुणी स्वेच्छेनं शिकणार असेल तर त्याला आडकाठी करण्याचं काही कारण नाही.

गाडगीळांचा उपाय तात्पुरता

गाडगीळांची खंत ही आहे की, मराठी प्रदेशात – विशेषतः मुंबईत – मराठी माणूस मागं पडत आहे, आणि यावर त्यांना उपाय हा वाटतो की मराठी राज्यातले सर्व व्यवहार मराठीतून चालवावे, (न्यायालयांचेसुद्धा, – मग लॉ रिपोर्टरमध्ये निर्णय कोणत्या भाषेत येणार? मराठी निर्णयांची इंग्रजी भाषांतरं हा मार्ग आहे. पण कायदेतज्ज्ञांना चालतील अशी भाषांतरं करण्याची जबाबदारी कोण उचलणार? गुंतागुंत वाढत चालली.) म्हणजे अन्यभाषिकांना मराठी शिकणं भाग पडेल. पण एवढ्या उपायानं मराठी माणूस पुढं कसा येईल ते कळत नाही. गाडगीळांच्याच म्हणण्याप्रमाणं मराठी माणसाच्या रक्तात उद्योजकता नाही; त्यामुळे मुंबईत अन्यभाषिक येतात आणि मुंबईचं धन स्वभाषिकांकडं वळवतात. पण मराठी सक्तीचं करून हा प्रश्न कसा सुटणार आहे? मराठी माणसांत नसलेली उद्योजकता यामुळं त्याच्या अंगी येणार आहे काय? ज्यांच्या अंगी उद्योजकता आहे ते धंद्यासाठी इंग्रजी आत्मसात करतात; त्यांना मराठी आत्मसात करणं काय कठीण आहे? आणि हे त्यांनी केलं म्हणजे पुन्हा पूर्वीचाच प्रश्न उपस्थित होणार.

म्हणजे गाडगीळ सुचवतात त्या उपायानं मूळ प्रश्न सुटणार नाही; लांवणीवर पडेल इतकंच. मूळ प्रश्न सुटण्यासाठी हे शोधलं पाहिजे की, उद्योजक आपापला प्रदेश सोडून मुंबईत का येतात; आणि तेही मुंवईत आधीच इतकी गर्दी झालेली असूनसुद्धा. जिकडं उतार असतो तिकडं पाणी जातं, या न्यायानं जिकडं उद्योगसुविधा तिकडं उद्योजक जातो; आणि जिकडं रोजगार तिकडं कामगार जातो. कारण उद्योजकाला फायदा, आणि कामगाराला रोजगार मिळवायचा असतो. उद्योगांचं विकेंद्रीकरण हे उद्योजकाचं कार्यक्षेत्र नव्हे, हे काम शासनाचं आहे. शासनकर्ते जर याहून महत्त्वाच्या कामात समजा, बोफोर्स, हवाला, कागदाचा लगदा ('काम हो जाएगा') इत्यादी प्रकरणांत गुंतलेले असतील तर या मामुली कामाकडं लक्ष कोण देणार? परोपकाराचा मुखवटा घालून स्वार्थ मिरवतो तिथं दुसरं काय होणार? भर्तृहरी म्हणतो : लाज ही सर्व गुणांची जननी आहे. पण लाज आणि राजनीती (हा शब्द 'लाजनीती' या मध्यमपदलोपी समासावरून आला असावा काय?) या सवतींचं एकमेकींशी पटत नसेल तर पहिलीला सोडचिठी देण्यावाचून राजकारणी माणसाला गत्यंतर नाही.

भारतातले पुढारी आता भ्रष्टाचारात जागतिक कीर्तीच्या पातळीवर आले आहेत. अलीकडच्या काळात ज्यांनी या क्षेत्रात कीर्ती मिळवली त्यांचं लीलामृत एकत्र मांडणारा एक लेख – 'Rao joins the league of world leaders accused of corruption' (Times of India/11-7-1996) – नुकताच प्रकाशित झाला आहे. त्यात आलेल्या १४ सन्माननीय पुढाऱ्यांची देशवार विभागणी अशी : ३ भारतीय, ३ इटालियन, २ फिलिपिनी, २ जपानी, १ दक्षिण कोरियन, १ ब्राझिली आणि १ बांगलादेशी. म्हणजे, या ऑलिंपिक स्पर्धांमध्ये निम्मे सन्मान भारत आणि इटली या, जवळचं नातं असलेल्या देशांनी 'पटकावले' आहेत. हा लेख आपल्या रोगविषयक ज्ञानभांडारात मोलाची भर घालणारा आहे. मराठीची सक्ती करून हा रोग कसा बरा होणार?

मराठी स्त्री-गीतांतील रामकथा

ग.वा. तगारे

गेल्या दशकात रामकथेवर आणि वाल्मीकी रामायणावर आंतरराष्ट्रीय कुतूहल निर्माण झाले आहे. रामायणावर भारतात आणि भारताबाहेरील देशांत होणाऱ्या परिषदा, त्यानिमित्ताने लिहिले जाणारे निबंध व ग्रंथ आणि त्यांत व्यक्त होणारी भिन्नभिन्न मते पाहताना रामकथेचे सामर्थ्य जाणवते. उदाहरणार्थ, पॉला रिचमन यांच्या मते वाल्मीकी रामायण ही मूळ संहिता (Ur-Text) नाही. (Many Ramayanas : A Directory of Narrative Tradition in South Asia, बर्कले, कॅलिफोर्निया विद्यापीठ, १९९१ – प्रस्तावना पृ. ५) वाल्मीकी रामायणाला जो एक प्रकारचा आदर्शत्वाचा (unduly to privilege) मान दिला जातो त्याबद्दल फ्रँक रेनॉल्ड्स यांची तक्रार आहे (उपरोक्त, पृ. ६०). कॅथलिन एर्नडी वाल्मीकी आणि कंब रामायणाचा तौलनिक अभ्यास करून, वाल्मीकी रामायणाला आदर्श अथवा मूळ संहिता मानण्याचा उद्देश नाही [My intention is not to privilege it (Valmilki's version) as its normative or Ur-Text. उपरोक्त, पृ. ६८] असे म्हणतात.

रामकथा हा जिवंत विषय आहे याचे दिग्दर्शन करण्यापुरतेच हे उल्लेख केले आहेत.

प्रस्तुत लेखात या मतांची चर्चा येणार नसली तरी 'स्त्री-गीतांतील रामकथा' हा मृत उपेक्षणीय विषय नाही हे नमूद करण्यापुरतेच हे उल्लेख आहेत.

रामकथेचे आकर्षण अडाणी स्त्रियांना किती असते याची कल्पना व्ही. नारायणराव यांच्या 'A Ramayana of their own : Women's Oral Tradition in Telugu' (Many Ramayanas, १९९२) या लेखावरून येते. वाल्मिकीपेक्षा भिन्न रामकथा जशी आंध्र स्त्रियांनी निर्माण केली तशी महाराष्ट्रातील अडाणी, कष्टकरी स्त्रियांनी केली याचे किंचित दिग्दर्शन करण्याचे येथे योजिले आहे.

मराठी स्त्री-गीतांतील रामायण

पहाटे उठून दळण दळताना मनोविनोदनाचा अथवा भक्तिभावनेचा गीतमय आविष्कार करताना आमच्या श्रमिक मायबहिणींनी जी रामकथा गाइली तिचा आधार वाल्मीकी-रामायण नसून कथा-प्रवचने करीत गावोगाव हिंडणाऱ्या हरिदास-प्रवचनकारांनी सांगितलेल्या कथा हा आहे. रामायणाच्या आधुनिक अभ्यासकांच्या मते वाल्मीकीने अयोध्याकांड ते युद्धकांडअखेर रामकथा रचली. युद्धकांडातील शेवटच्या सर्गातील अखेरच्या श्लोकात : "राम-सीता अयोध्येत जाऊन त्यांनी ११००० वर्षे राज्य केले आणि अनेक यज्ञ करून राम स्वर्गाला गेला" एवढेच म्हटले आहे. उत्तरकांडाचे मंगलाचरण व श्रोता-वक्ता भिन्न. राम 'द्वापर' युगात झाला हे त्या ग्रंथकाराचे ज्ञान. न्यायसंस्था अस्तित्वात असताना कोणतीही चौकशी न करता रामाने केलेला शंबूकाचा शिरच्छेद, सीतात्याग इ. रामाला कमीपणा आणणाऱ्या कथा वाल्मीकीच्या नाहीत हे स्पष्ट आहे. पोटासाठी रामकथा गात गावोगाव हिंडणाऱ्या कुशीलवांनी रामकथा अधिक सुरस, रंजनात्मक करण्यासाठी आणि, त्यांच्या दृष्टींनी, रामाला मोठेपणा देणाऱ्या स्वरचित कथांनी जे रामायण तयार झाले ते बाल ते उत्तरकांड अखेरचे 'वाल्मीकी रामायण!'

रामकथा जनतेला आकर्षक वाटण्यासाठी जुन्या काळी जे कुशीलवांनी केले तेच उत्तरकालीन कथा-प्रवचनकार, हरिदास या लोकांनी केले. तसे करणे त्यांच्या चरितार्थासाठी आवश्यक होते. त्यांनी कुशीलवप्रणीत वाल्मीकी रामायणामध्ये नसलेल्या कथांची भर घातली आणि असलेल्यांत बदल केला. उदाहरणार्थ, पोटार्थी नसलेल्या संस्कृतज्ञ संत एकनाथांनी अद्भुतता आणण्यासाठी युद्धकांडात घातलेली स्वतःची भर पाहा :

१. अंगद शिष्टाईहून जेव्हा परत आला तेव्हा त्याने रावणाचा राजमुकुट आणि सभामंडप आणला. नंतर रामाच्या आज्ञेने त्याने तो सभामंडप परत केला.

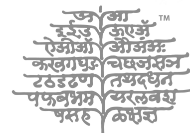
(भावार्थ रामायण, ६.८.१५२-१५७)

२. रावण आकाशातून रामाच्या सैन्याची टेहळणी करीत असता रामाने त्याचे छत्र उडवले.

(भावार्थ रामायण, ६.२. ८७-१०२)

या घटना वाल्मीकी-रामायणात नाहीत. भावार्थ-रामायणाच्या प्रस्तावनेत एकनाथांनी अनेक रामायणांचे उल्लेख केले आहेत.

अनुक्रमणिका





त्यांपैकी कशातून या घटना घेतल्या, का स्वकपोलकल्पित रचल्या, समजण्यास मार्ग नाही. पण त्यांनी उल्लेखलेल्या रामायणांच्या यादीवरून त्या काळी अनेक रामकथा (वाल्मीकी-कथेपेक्षा भिन्न) रूढ होत्या असे दिसते.

हरदासी वा पुराणिकांनी सांगितलेल्या या रामकथा हा निरक्षर, श्रमिक महिलांच्या रामकथांचा आधार होता.

मराठवाड्यातील रामकथेवरील स्त्री-गीतांचा संग्रह या संदर्भात कै. नांदापूरकरांनी केला तो डॉ. उषा जोशींनी प्रसिद्ध केला आहे. [*'मराठी स्त्री-रचित रामकथा'*; संकलक : डॉ. ना.गो. नांदापूरकर; संपादक : डॉ. उषा जोशी] या संदर्भात, *'लोकसाहित्यातील स्त्री-प्रतिमा'* या पुस्तकातील 'सीतायन' हा डॉ. तारा भवाळकरांचा लेखही वाचनीय आहे.

मी या लेखात महाराष्ट्र राज्य लोकसाहित्य समितीने जे अनेक खंड प्रसिद्ध केले आहेत, त्यांतील काही निवडक ओव्या फक्त येथे वानगीदाखल देत आहे.

या सर्व स्त्रियांना रामनामाबद्दल अत्यंत गोडी आहे. एक भगिनी म्हणते :

रामरायाचं नाव । असे अंब्रूताचे (अमृताचे) घोट ।
रंगून गेले व्हटं । (ओठ)

दुसऱ्या भगिनीला 'राम मधाची घागर वाटते', तिसरीला 'राम साखरेचा लाडू वाटतो' अन् चौथीला तो 'पंची प्यार' (पंच प्राणाहून आवडता) वाटतो.

रामजन्म

वाल्मीकी-रामायणात दशरथाने ऋष्यशृंग ऋषीकडून पुत्रकामेष्ठि (यज्ञ) करविला. अग्नीने प्रसन्न होऊन प्रसाद म्हणून 'पायस' (दूध, तुपात शिजवलेला साखरमिश्रित भात) दिले आणि त्यामुळे राम, लक्ष्मण इ. मुले झाली.

स्त्री-गीतात मात्र :

बारा वर्स घोर तप । राजा दशरथानं केलं ।
राम वंशायाला आले ।

या तपश्चर्येचे उल्लेख इतर गीतांतही आढळतात. पण ऋष्यशृंगाने मिळवून दिलेल्या पायसाचा उल्लेख न करता एक भगिनी सांगते.

वाळूचं पिंड । वशिष्ठानं केलं । तिघींच्या हाती दिलं ।।

रामजन्माचा आनंद, गुढ्यातोरणे उभारणे इ. नेहमीची वर्णने आहेत. पण एक भगिनी सांगते की, कौसल्येच्या प्रसूतिगृहाच्या मोरीला, 'सुवर्णाची पन्हाळ' बसवली होती. या 'सुवर्णाच्या पन्हाळी'चा उल्लेख इतरही स्त्रिया करतात.

राम-सीता कौटुंबिक जीवन

यातील बहुसंख्य ओव्या राम-सीतेच्या कौटुंबिक जीवनावर आहेत आणि हे कौटुंबिक जीवन त्यांच्या वनवासातील असून त्याची भौगोलिक क्षेत्रमर्यादा नाशिक-गोदावरी-पंचवटी ही असल्याचे आढळते.

या स्त्रियांना सीतेबद्दल फार जिव्हाळा. तिची जन्मकथा कुणातरी कथा-पुराणिकांनी सांगितली असेल त्यामुळे एक भगिनी तिला जनक-कन्या न म्हणता :

दक्ष राजाची ती लेक । सीता सदाशिवाची भईन ।
सीता 'सोन्याची झारी' होती म्हणून
सीतेसाठी झाला येडा । राम राया

या विपन्नावस्थेतील स्त्रियांना सीता आपल्यासारखीच गरीब आहे असे वाटते. सीतेचा हट्ट पाहा :

मोठे मोठे मोती । रामाच्या पगडीला ।
सीता मागते बुगडीला ।
मोठे मोठे मोती । रामाच्या धोतराला ।
सीता मागती भोकराला ।

(जुन्या काळी संपन्न लोकांच्या पगडीला व धोतराला मोती लावत. 'बुगडी', 'भोकरे' स्त्रियांचे कर्णालंकार)

वाल्मीकीला राम पंचवटीत राहिले एवढेच माहीत. पण या स्त्रियांना रामकुंडाचे महत्त्व माहीत होते; त्यामुळे रामकुण्ड आणि राम-सीता यांचे साहचर्य अनेक दृष्टींनी वर्णन केले आहे.

१ स्नान :

रामकुंडावरी । राम करिती अंघोळी ।
सीता घालते रांगोळी ।

जणूकाही त्या वेळेला काळाराम-मंदिर अस्तित्वात होते!

२ संध्या :

रामकुंडावरी । रामराया संध्या करी ।
सावळी सीतामाई । अमृताने तांब्या भरी ।।

वाल्मीकीची सीता गोरीपान आहे पण या श्रमिक स्त्रीला ती आपल्यासारखी 'सावळी' वाटते.

३ दान : पतिपत्नीचे (या दांपत्याने केलेल्या दानांचे उल्लेख)

रामकुंडावर । कळ्या सांडल्या जाईच्या ।
जोडीने दान करी । सुना कौसल्या बाईच्या ।।

पुढे एके ठिकाणी गोदान केल्याचे उल्लेख आहेत. वाल्मीकी रामायणातील राम कुटुंबवत्सल (पत्नी, मुले यांच्या सहवासात

रमलेला) नाही. पण या कुटुंबवत्सल भगिनींनी त्याला तसे बनवले आहे. तो हृद्य प्रसंग असा :

चला जाऊ पाहू। रामाची राजशाही।
कडेवरी पुत्र। विडा देती सीतावाई।।
रामाच्या बागेमंदी। दोन्ही पाळणे जोडीचे।

लव आणि कुश यांचे दुर्दैवी रामाला जे सुख लाभले नाही ते या स्त्रियांनी कल्पिले आहे. या भगिनींपैकी एक कोल्हापूरकडील दिसते. कारण दशरथाच्या मृत्युसमयी राम 'पन्हाळ्यावर' होता असे नमूद केले आहे. ती सांगते :

(दशरथी मरनाचा येळ। राम वनवासाला गेला
पिंगळा बोले झाडावरी। राम पन्हाळगडांवरी।

उत्तरकांडातील राम व सीता

उत्तरकांडातील लेखकांना आपल्या लिहिण्याने आपण थोर व्यक्तींना कमीपणा आणतो याची क्षिती नसते. उत्तरकांडातील (७.१७.१-४४) वेदवतीची कथा हे याचे उदाहरण आहे. रावणाने वेदवती या तपस्विनीचा विनयभंग केल्यामुळे 'मी पुढील जन्मी लंकेचा नाश करीन' अशी रावणाला धमकी देऊन ती आत्मदहन करून घेते. ती सीतारूपाने जन्म घेऊन लंकादहन करवते. अशी सीतेच्या पूर्वजन्माची कथा सांगणाराला यात सीतेला कमीपणा येतो हे जाणवत नाही. कथा-कीर्तनकारांना तर त्याहूनही नाही. ती कथा विदर्भामधील वंढारी गीतात येते :

वेदवंती मी शक्ती। तुझ्या लंकेची करीन माती।

या गीतात चमत्कृती निर्माण करण्यासाठी, सीता ही कृतयुगातील वेदवती असल्यामुळे रामापेक्षा ती किती मोठी आहे हे सांगितले आहे.

कृतयुगामंधी जल्म घेतला सीतेने।
सीता आहे मोठी, राम सीतेहून लहान।।
सतरालक्ष अठ्ठाईस हजार, कृतयोग समआन।
इतक्या वरसानी राम सीतेहून लहान।।

रामाने रामायणात 'मी दशरथपुत्र मानव आहे असे म्हटले' तरी महाभारतात (वनपर्व ३.१४७) त्याला

अयं दाशरथिर्वीरो रामो नाम महाबलः।
विष्णुर्मानुषरूपेण चचार वसुधामिमाम्।।

रामाला विष्णूचा अवतार मानल्यामुळे त्या एकपत्नीव्रत पाळणाऱ्या व्रतस्थ रामाच्या मागे किती 'लफडी' लागली पाहा :

१) ओरिसातील नृसिंह पुराणात रामाने शरयू नदीच्या तीरावर रासक्रीडा केल्याचे वर्णन आहे.

२) शहाजहानला समकालीन असलेल्या स्वामी अग्रदसांनी राधाकृष्णाच्या मधुरा भक्तीला समांतर असा 'राम-रसिक-सांप्रदाय' स्थापन केला. त्या सांप्रदायात (पुरुषांनासुद्धा) सीताभावाने रामाची उपासना सांगितली आहे. त्यांचे म्हणणे, सीताभावाने उपासना करणारा भक्त 'सीता-स्वरूप' होतो. यामुळे रामाच्या एकपत्नीव्रताला बाध येत नाही.

पण आमच्या कष्टकरी भगिनींनी त्याच्यामागे तुळशीचे लफडे लावले आहे. तुळस ही मागील जन्मी वृंदा नामक पतिव्रता दैत्यपत्नी होती. तिच्या पातिव्रत्याचा भंग होईपर्यंत दैत्याला मरण नव्हते. विष्णूने त्या दैत्याचे रूप घेऊन वृंदेला भ्रष्ट केले. वृंदेच्या लक्षात ते आल्यावरोवर तिने आत्मदहन करून घेतले. पण विष्णू तिच्यामुळे इतका प्रेमवेडा झाला होता की, त्याने तिचे चिताभस्म अंगाला चोपडून घेतले.

प्रेयसीच्या चिताभस्माने (तिच्या आलिंगनासारखे) अंग पुलकित होण्याची ही कल्पना वा अनुभव पैठणचा सातवाहन राजा हाल याने आपल्या 'गाथा सप्तशती'त एका जुन्या गाथेत नमूद केला आहे.

राम हा विष्णूचा अवतार असल्यामुळे विष्णूचे वृंदाप्रेम रामाच्या गळ्यात आले. आणि आमच्या कष्टकरी भगिनींनी राम आणि तुळस यांचे अतूट साहचर्य गाइले आहे.

पहाटे उठून दळण दळताना, एक भगिनी म्हणते :

सकाळच्या पारी। काय वाजतं भराभरा।
राम तुळशीला घाली वारा।।

दुसरी सांगते :

सकाळच्या पारी। दार उघडलं झटाझटा।
राम तुळशीला घाली खेटा। (प्रदक्षिणा)
तुळशी खाली राम। पोथी वाचे।

ही 'पहिली' ओवी सुप्रसिद्ध आहे.

या ओव्यांचा नीट अभ्यास करून मराठी स्त्री-गीतांतील रामकथा नीट मांडण्यात यावी.

लेखाच्या प्रारंभी उल्लेखलेल्या मतमतांतरांची चर्चा करणे या लेखाच्या कक्षेबाहेर असले तरी मराठी विद्वानांचे या नवीन मतप्रवाहांकडे लक्ष वेधावे एवढाच उद्देश आहे.





मानवी मन आणि समाज : तिसरे मन्वंतर

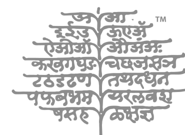
अरुण भागवत

प्रा. अम्लान दत्त हे एक ज्येष्ठ व नामवंत अर्थशास्त्रज्ञच नव्हेत तर, गांधी व टागोर या आधुनिक भारतीय महापुरुषांच्या विचारधारांच्या समन्वयाद्वारे आज मानवजातीपुढे उभ्या असलेल्या जटिल प्रश्नांतून तिला सोडविण्यासाठी समर्थ असे सामाजिक तत्त्वज्ञान व त्यावर आधारित कार्यक्रम उत्क्रान्त होऊ शकेल असे मानणारे आशावादी विचारवंत आहेत. त्यांच्या अर्थविषयक चिन्तनाला एक मानवी चेहरा आहे आणि मानवकल्याणविषयक विचारांना अर्थशास्त्राची कसोटी आहे. याचा प्रत्यय आला तो त्यांची नुकतीच पुण्यात झालेली तीन व्याख्याने व त्यानंतरची अनौपचारिक चर्चा यांना हजर राहताना. व्याख्यानांचा विषय होता 'औद्योगिक संस्कृतीच्या पलीकडे; नव्या समाजरचनेच्या दिशेने' अर्थशास्त्रज्ञ या नात्याने व्यक्त झालेल्या त्यांच्या विचारपद्धतीचा बाज अस्सल भारतीय असल्याचे प्रकर्षाने जाणवत होते. समग्रता व मानवी मूल्यांचा व्यापक संदर्भ हे या पद्धतीचे विशेष आहेत असे वाटले.

साहजिकच त्यांच्या ग्रंथांविषयी कुतूहल निर्माण झाले. त्यांपैकी सर्वसामान्य (अविशेषज्ञ या अर्थी) वाचक असणे या माझ्या मर्यादेत त्यांची पुढील पुस्तिका विचारात घेण्यासारखी वाटली.

'द थर्ड मूव्हमेंट – ऑर द स्टेजेस इन द इव्हॉल्यूशन ऑफ द ह्युमन माइंड अँड सोसायटी' या पुस्तिकेत त्यांची चार व्याख्याने ग्रथित आहेत ती त्यांनी 'कमला लेक्चर्स' या मालिकेत १९८९ साली दिलेली होती. रशियाचे विघटन व मुक्त बाजारपेठ या ऐतिहासिक घटनांच्या पूर्वीचा हा काळ. त्यानंतरच्या सद्यःस्थितीत त्यांचे मूल्य अधिकच वाढले आहे. म्हणून ह्या पुस्तिकेचे औचित्य. त्या दृष्टीने हा परिचय करून द्यावासा वाटतो. पुस्तिकेकडे वळण्यापूर्वी 'तिसरे संक्रमण' या संकल्पनेचे त्यांनी केलेले स्पष्टीकरण द्यायला हवे. ते स्थूलमानाने असे : मानवी इतिहास (राजकीय, आर्थिक तसेच विचारांचा किंवा विस्तृत अर्थाने संस्कृतीचा) हा चर्चेच्या सोयीसाठी तीन टप्प्यांत विभागता येईल. यात इतिहासाच्या प्रारंभापासून प्रबोधनकाळापर्यंत हा पहिला टप्पा. शेतीप्रधान समाजरचना, धर्मसत्तेच्या आधाराने उभी असलेली राजसत्ता, पारलौकिकाच्या चौकटीत वावरणारे ज्ञान अशी या कालखंडाची सर्वसाधारण वैशिष्ट्ये. त्यानंतर प्रबोधन ते औद्योगिक क्रांतीचा दुसरा किंवा याउलट टप्पा. त्यात वाणिज्यप्रधान समाजरचना, धर्मसत्तेपासून फारकत घेतलेले राज-समाजकारण व पारलौकिकाची चौकट झुगारणारी विज्ञान व तंत्रज्ञान-केंद्रित नवी ज्ञानव्यवस्था अशी वैशिष्ट्ये; या दोन टप्प्यांची तुलना करता प्रत्येक टप्प्याला आधारभूत असलेल्या बुद्धिप्रामाण्यतेचे (रीझन) स्वरूप बदललेले आहे. प्रबोधनपूर्व काळात ती वर्गवारी करणारी (क्लासिफिकेटरी) होती तर नंतर तिचे स्वरूप यंत्रानुकारी (मेकॅनिस्टिक) झाले असे प्रा. दत्त मानतात. सर्वसाधारण दृष्टिकोण असा की, प्रवोधनपूर्व काळ हा धर्ममूलक व आधुनिक काळ हा बुद्धिमूलक हा भेद ते अमान्य करतात. बुद्धिप्रामाण्य हे एक विचारपद्धतींच्या कुलाचे नाव असून त्यात अनेक पद्धती संभवतात. हे त्यांच्या पुस्तिकेचे एक प्रमुख सूत्र असून भावी काळासाठी उचित अशी बुद्धिप्रामाण्याची प्रणाली शोधणे व त्यानुसार जीवन-शैली जागतिक पातळीवर विकसित करणे ही त्यांच्या मते प्रमुख समकालीन समस्या आहे. दैवी पातळीवरचे 'स्पष्टीकरणात्मक' समर्थन ते पहिल्या टप्प्यातील सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा साचा, वर्गवारी करणारी बुद्धिप्रामाण्यता हे पहिले संक्रमण. त्यानंतरचा आधुनिकपूर्व टप्पा म्हणजे औद्योगिक क्रांती ते दुसऱ्या महा-युद्धाची अखेर, ज्यात धर्म हे समाजधारणेचे साधन म्हणून केंद्र-भ्रष्ट झाले व त्याची जागा तत्त्वप्रणालीने (आयडिऑलॉजीने) घेतली. मार्क्सवाद, उपयुक्ततावाद व निसर्गवाद हे तीन प्रमुख संकल्पना – मूल्यव्यूह या काळात कार्यरत झाले. बुद्धिप्रामाण्यतेची जातकुळीदेखील या तीन व्यूहांत वेगवेगळी रूपे दाखवते. महा-युद्धोत्तर काल ते 'काल' पर्यंत, म्हणजे रशियाचे विघटन हा परिवर्तन-बिंदू – टर्निंग पॉइंट – मानला तर या टप्प्याला 'तत्त्व-प्रणालींचा अस्तकाल' असे म्हणता येईल व याला यंत्रसदृश बुद्धिप्रामाण्यतेचा अस्तकाल असेही अभिधान भविष्यकालीन इतिहासकार कदाचित देतील. यानंतर येऊ घातलेल्या बुद्धि-प्रामाण्यतेचे स्वरूप निश्चित करणे, तिच्या मदतीने नवे सामाजिक तत्त्वज्ञान घडविणे व कार्यक्रम निश्चिती करणे हे आव्हान मानव-जातीपुढे आहे. यालाच ते 'तिसरे मन्वंतर' म्हणतात. हे सर्व विवेचन प्रा. दत्तांच्या पुण्यातील व्याख्यानमालिकेच्या आधाराने केले आहे. इतिहासाला अपेक्षित असलेला काटेकोरपणा, व्यवस्थितपणा यांचा

अनुक्रमणिका



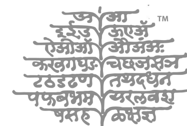


या माझ्या विवेचनात अभाव असला तरी यावर इतिहासविपर्यासाचा आरोप होणार नाही अशी अपेक्षा आहे. या विवेचनाच्या पार्श्वभूमीवर या पुस्तिकेची ओळख करून घेणे सोईचे होईल असाही विश्वास वाटतो.

पुस्तिकेच्या प्रस्तावनेत ते म्हणतात, आजचा मानवसमाज (औद्योगिक कालोत्तर – पोस्ट इंडस्ट्रियल) हा नैतिक दृष्ट्या संभ्रमित व दिशाहीन बनलेला आहे. एकेकाळची धर्मश्रद्धा व तत्त्वप्रणाली यांनी काही विशिष्ट ऐतिहासिक कार्य बजावले. मानवजातीला विशिष्ट सामाजिक तत्त्वज्ञान व कार्यक्रम दिला. पण आजच्या काळात या दोन्ही विचार-मूल्यव्यवस्था कालबाह्य झाल्या असून त्यांच्या आज दिसणाऱ्या विकृत स्वरूपात समाज-विघातकतेच्याच शक्यता अधिक वाटतात. आपल्या अत्यंत निकडीच्या गरजा – स्थानिक पातळीपासून जागतिक पातळी-पर्यंत – समता, स्वातंत्र्य व शांतिपूर्णरित्या भागतील असे सामाजिक तत्त्वज्ञान देण्याच्या दृष्टीने आजच्या संस्थात्मक रूपातल्या धर्मश्रद्धा व तत्त्वप्रणाली दोन्ही अपयशी ठरल्या आहेत. माणसाचे माणूसपण कशात आहे, त्यांचे प्रेयस व श्रेयस काय, निसर्ग, समाज व आपण स्वतः यांच्याशी त्याचे बंध कोणते आहेत – कोणते असावेत, मानवाच्या उत्क्रांतीची – इतिहासाची – दिशा कोणती आहे या सर्व मुद्द्यांविषयी केलेल्या सखोल व वास्तववादी चिंतनातूनच कालोचित असे नवे सामाजिक तत्त्वज्ञान आकार घेऊ शकेल. या प्रक्रियेत धर्मश्रद्धा व तत्त्वप्रणाली यांतील सकारात्मक घटकांचेही एका उच्चतर पातळीवर संश्लेषण होऊ शकेल. या प्रक्रियेत गांधी व टागोर या बाह्यतः परस्परविरोधी भासणाऱ्या विचारांचा समन्वय हे जगाला भारताचे योगदान ठरू शकेल, असा आशावाद ते सूचित करतात.

त्यांच्या पहिल्या व्याख्यानात मानवी इतिहासासंबंधी प्रमुख सिद्धान्तांचा परामर्श घेताना आवर्तवादी सिद्धान्त त्याच्या कालबाह्यतेमुळे दृष्टिआड करून प्रा. दत्त प्रगतिवादी सिद्धान्तावर लक्ष केंद्रित करतात. सर फ्रान्सिस बेकन ते कार्ल मार्क्स अशा परंपरेचा निर्देश करून ते नमूद करतात की, धर्मनिरपेक्ष मानवकेंद्री ज्ञानव्यवस्था हे मानवी प्रगतीचे प्रभावी साधन आहे तसेच विशुद्ध धर्मश्रद्धा व ही ज्ञानव्यवस्था यांत विरोध नाही. या विचारापासून प्रगतिवादी सिद्धान्ताच्या जडणघडणीला प्रारंभ होतो. सुरुवातीला मार्क्सचे मानवी स्वभाव, संस्था व इतिहास यासंबंधी विचार यांचा ते प्रामुख्याने परामर्श घेतात. मानवी सत्त्व (इसेन्स) उत्पादन-प्रक्रियेत सहभागी झालेल्या सामाजिक संबंधात व्यक्त होते. भौतिक गरजा या ऐतिहासिक परिवर्तनाच्या मुळाशी असतात व व्यक्तीबद्दलचे अंतिम सत्य हे तिच्यामधील शब्दातीत अमूर्ततेत (ॲब्स्ट्रॅक्शन) नसून ते तिच्या सामाजिक कृतीत आहे, या विचारांची उपयुक्तता एका मर्यादेपर्यंत मान्य करून ते असे म्हणतात – त्यापलीकडे मात्र व्यक्तीच्या भौतिक गरजांबरोबरच तिच्या मानसिक गरजादेखील तिच्या वर्तनावर प्रभाव गाजवीत असतात. माणसाची जाणीव ही केवळ वर्तमान परिस्थितीमुळे घडते असे नव्हे तर दीर्घकालीन ऐतिहासिक व इतिहासपूर्व प्रेरणांमुळे बनलेल्या नेणिवेचा प्रभावही त्याच्या जाणिवेवर व कृतीवर पडत असतो. आज आपल्याला असा प्रगतिसिद्धान्त हवा आहे, की ज्यात मानवी प्रेरणांच्या मुळाशी जाण्याची शक्ती असेल व ज्यातून व्यक्ती व तिचा स्व, व्यक्ती-समाज व व्यक्ती-निसर्ग या संबंधांच्या सम्यक् आकलनातून भावी संक्रमणाबद्दल दिग्दर्शन होईल.

त्यांच्या दुसऱ्या व्याख्यानात प्रगतिसिद्धान्ताइतक्याच महत्त्वाच्या पण त्याचा प्रतिवाद करणाऱ्या सिद्धान्ताचा ते विचार करतात. त्याला निसर्गवाद असे म्हणू. त्यानुसार मानवी सत्त्व हे प्रगत माणसाच्या सामाजिक कृतीत नसून ते आदिम मानवाच्या निसर्गविषयक प्रवृत्तीत आढळते. निसर्गात त्याला मातेचे वात्सल्य, अनंताची पारलौकिक ओढ लावणारी प्रेरणा व सर्वविनाशक शक्ती यांचा प्रत्यय येई. त्यानुसार प्रेम, तद्रूपता, भेदविलोपन (मिस्टिसिझम) व भय यांचा अनुभव घेताना, या सर्वांना समान असा, आपण व निसर्ग यांच्यातील अविभाज्यतेचा प्रत्यय मात्र त्याला निश्चितपणे येई. (निसर्गाच्या संहारकतेतही त्याला पक्षपात दिसत नसे.) त्यातून अनुभवास येणाऱ्या निसर्ग व मानवी परिसर यांच्याशी तद्रूपतेच्या नात्यातून त्याला उच्च प्रतीची व्यावहारिक बुद्धिमत्ता व कौशल्य यांचा तर लाभ झालाच; पण एक प्रकारचे अद्‌भुत असे कुतूहलही त्याच्या मनात उत्पन्न झाले. ह्या दोन्ही तशा एकाच नाण्याच्या दोन बाजू. या शक्तींच्या प्रभावाने त्याचा इतर प्राणिजगतापेक्षा वेगळा प्रवास सुरू झाला. मानवी मेंदूची संरचना, त्याचे दीर्घकालीन बाल्य व पर्यायाने पालकांवर अवलंबित्व अशा शारीरिक व जैविक अनन्यतेत त्या प्रतिबिंबित झाल्या आहेत. स्त्री-पुरुषांतील प्रीती, अपत्यविषयक वात्सल्य व त्या अपत्याला आपल्या पिढीपर्यंत मिळालेले संचित देण्याची प्रेरणा व यातून कुटुंबभावनेची निर्मिती या मानवी उत्क्रांतीतील शुभसूचक घटना आहेत. त्यातून उपजलेल्या बंधुभावामध्ये कुटुंब ते वसुधैव कुटुंबकम् या वैश्विक जाणिवेपर्यंत विस्तारण्याची क्षमता आहे. याला मानवजातीच्या दृष्टीने ते शुभवर्तमानाचे स्थान देतात. उद्याची बुद्धिप्रामाण्यताही या बंधुभावातच रुजलेली असेल, तिच्यात उपयुक्ततावाद, साम्यवाद व निसर्गवाद यांच्यातील सकारात्मक घटनांचा समन्वय असेल, आणि या संश्लेषणप्रक्रियेत गांधी व टागोर यांच्या विचारप्रणालींचा समन्वय हे खास भारताचे योगदान





असेल असे ते सुचवतात. खरे तर विविधतेत एकता आणि अहिंसा हीच भारतीय दर्शनाची खास वैशिष्ट्ये आहेत. प्रा. दत्तांच्या तिसऱ्या मन्वंतरविषयक चिंतनात ही वैशिष्ट्ये प्रकर्षाने आढळतात.

प्रा. दत्तांच्या तिसऱ्या व्याख्यानात बुद्धिप्रामाण्यतेच्या संस्थात्मक इतिहासाचा आढावा आहे. व्यवस्थापकीय घटकांचा विस्तार हे जागतिक इतिहासाचे प्रमुख सूत्र आहे. कुटुंब, वस्त्या, जनपदे, छोटी राज्ये, साम्राज्ये असा प्रशासकीय-व्यवस्थापकीय एककांचा विस्तार झाला तसे दोन परस्परविरोधी तणाव निर्माण झाले : स्थैर्याच्या दृष्टीने केंद्र बलवान होण्याची गरज त्याचवेळी, त्याला विरोधी अशी, घटकांचे स्वतंत्र अस्तित्व अबाधित राहण्यासाठी घटकपातळीवरच्या स्वायत्ततेची गरज. तिचा अभाव म्हणजे मानवी समाजाचे मुंग्यांच्या वारुळात अगर मधमाश्यांच्या पोळ्यात रूपांतर होणे व एकूण मानवाच्या सत्त्वाची अखेर हे सांगायला नकोच. वरील दोन तणावांमध्ये समतोल राहणे ही मानवी समाजाची निकडीची गरज होती. इतिहासाच्या पहिल्या टप्प्यात केंद्रशासक, टोळीप्रमुख, राजा, सम्राट, स्वतःच्या नेतृत्वाचे म्हणजेच केंद्र शासनाचे समर्थन एका प्रकारच्या 'बुध्दि'प्रामाण्यालाच आवाहन करून देई. फक्त त्या समर्थनाला आपण आज बौद्धिक समर्थन म्हणत नाही. पण त्या काळच्या विश्वदर्शनाच्या (वर्ल्ड व्ह्यू) संदर्भात ती बौध्दिकताच ठरे. दैवी मिथक व यातुविद्या यांवर आधारलेले हे समर्थन असे. राजाचे दैवी अधिकार (डिव्हाइन राइट सिद्धान्त) व दिव्यत्वात उगम पावलेल्या राजवंशाचे मिथक अशा स्वरूपातली ही समर्थने होती. राजसत्तेला धर्मसत्तेचे समर्थन मिळणे हे त्या काळी साहजिकच होते. सम्राटाच्या नावाने छोट्या घटकावर शासन करणारा त्याचा प्रतिनिधी (टोळीप्रमुख, मांडलिक राजा) हादेखील स्वतःच्या सत्तेचे समर्थन याच अंगाने करी. परंतु या व्यवस्थेत अंतर्गत बंडाळीसारख्या केंद्रसत्ता-विघातक घटनांची भीती वाढू लागली तसे केंद्रसत्तेने घटकप्रतिनिधीच्या संकल्पनेत महत्त्वाचा बदल करून नव्या बुद्धिप्रामाण्याच्या तत्त्वावर नागरी (सिव्हिल) प्रशासकाची नियुक्ती केली व त्याचे समर्थन हे जातिवर्णविरहित कौशल्य व कार्यक्षमता या पातळ्यांवर दिले जाऊ लागले. घटकशासक-नोकरशहा (ब्यूरोक्रॅट) हा आपल्या निर्णयांचे समर्थन व्यक्तिनिरपेक्ष अशा कायदेकानूंच्या संदर्भात देऊ लागला. यातून एक नवी वर्गवारी करण्याकडे कल असलेली बुद्धिप्रामाण्यता उदयाला आली. या राजकीय पातळीवरच्या बदलांना समांतर असे बदल आर्थिक पातळीवर झाले. कृषिप्रधान जीवनव्यवस्थेची जागा प्रथम वाणिज्य-प्रधान व्यवस्थेने व त्यानंतर विज्ञान-तंत्रज्ञानाधारित औद्योगिक क्रांतीने घेतली. यात हळूहळू आधुनिक बाजारपेठ या जागतिक संस्थेचा उदय झाला. प्राथमिक अवस्थेतला उत्पादक (शेतकरी, कसबी कारागीर) व छोटा व्यापारी हे परस्परावलंबी होते. त्यावेळच्या जागतिक स्तरावरील समाज-व्यवस्थेत उत्पादन व क्रयविक्रय संबंध अधिक जैविक स्वरूपाचे होते. बाजारपेठेच्या सीमा रुंदावत गेल्या तसतसे उत्पादक, विक्रेता व उपभोक्ता या घटकांत अधिकाधिक दुरावा येऊ लागला. औद्योगिक क्रांतीनंतर तर परात्मभाव (एलियनेशन) हा प्रकर्षाने जाणवू लागला. पण ही सर्व प्रक्रिया ही काही उपकारक व काही घातक प्रवृत्तींचा एक समूह होती. आर्थिक लाभ व हानी याच प्रमुख निकषांवर उत्पादनविक्री व उपभोग या कृतीचे मूल्यमापन होऊ लागले. उपयुक्ततावादाने प्रेरित अशी एक नवी बुद्धिप्रामाण्यता उदयाला आली. उत्पादक व उपभोक्ता अशी मानवाची दुहेरी व्याख्या झाली. यातून एका बाजूने पारंपरिक समाजबंधनातून सिद्ध झालेल्या समाजातील उत्पादनसंबंधांचे वर्चस्व मागे पडले. व्यक्तीची कल्पकता, सर्जकता यांना मुक्तद्वार मिळाले पाहिजे ही भावना दृढतर झाली. विज्ञान, तंत्रज्ञान यांच्या साहाय्याने भूक, व्याधी, अज्ञान दूर होऊन सर्वाधिक व्यक्तींचे सर्वाधिक समाधान हे ध्येय मानणारे नवे सामाजिक चिंतन रूढ झाले. पण दुसऱ्या बाजूला उत्पादनाचे कारखान्यातील स्वरूप खंडित, तोचतोच-पणा असल्यामुळे कंटाळवाणे, सृजनाच्या आनंदाला संपूर्णपणे पारखे झाले. अशा एकाकी, असुरक्षिततेने ग्रस्त, दिशाहीन व्यक्तीला आभासात्मक विरंगुळा म्हणून भौतिक चंगळवाद आला. अधिकाधिक उत्पादन व विक्री यांच्या दडपणामुळे वसाहतवाद, अनियंत्रित चढाओढ व युद्धे ही संकटपरंपरा निर्माण झाली. या जीवनव्यवस्थेला बौद्धिक समर्थन देण्याऱ्या एका नव्याच बुद्धिप्रामाण्यतेचा स्वीकार सर्वत्र झाला. तिला यंत्रानुकारी (मेकॅनिस्टिक) बुद्धिप्रामाण्यता असे नाव प्रा. दत्तांनी दिले आहे. राजकीय व आर्थिकदृष्ट्या अधिक प्रबळ होत जाणारे केंद्र व अधिकाधिक परावलंबी घटक अशा समाजरचनेचे मॉडेल म्हणून यंत्रच डोळ्यांसमोर येते.

प्रा. दत्तांच्या चौथ्या व्याख्यानात त्यांच्या मूलगामी व मानवता-सन्मुख पण तितक्याच विज्ञाननिष्ठ चिंतनाचा प्रत्यय येतो. तिसरे मन्वंतर हे कोणत्या धाटणीच्या बुद्धिप्रामाण्याने प्रेरित असेल व त्यात व्यक्तीनिसर्गसमाजसंबंध कोणत्या तऱ्हेचे राहतील, अखिल मानवजातीच्या स्वातंत्र्य, समता व शांती या गरजा पुरवणारे सामाजिक तत्त्वज्ञान व तदनुषंगिक कार्यक्रम कोणते, यांच्या स्वरूपाचे महत्त्वाचे दर्शन या व्याख्यानांत होते.

गांधी व टागोर यांच्या विचारांत मतभिन्नता आणि काही अंशी परस्परविरोध दिसत असला तरी आदर्श समाजरचनेविषयीच्या त्यांच्या कल्पनेत खेडे हा एक महत्त्वाचा समान घटक आहे.

अनुक्रमणिका

अर्थात आज आढळणारे कोणतेही खेडे हे त्या आदर्शाबरहुकूम नसले, त्यात संकुचितता, अंधळी रूढीप्रियता, व्यक्तिस्वातंत्र्यास विरोध आदी अनेक दोष आढळत असले तरी 'सन्मुखसमष्टी' (फेस टु फेस कम्यूनिटी) या संकल्पनेचे सूचन खेडे या संकल्पनेतच होऊ शकते, नागर संकल्पनेत नाही हे दोघेही मानतात. मानवी समष्टीचे प्रारूप (मॉडेल) म्हणून खेड्याचे वैशिष्ट्य असे की, ते कुटुंबाचे व्यापक स्वरूप आहे; खेड्यातील अन्य व्यक्ती ही केवळ 'लोक' – कोणी परकी – नाही तर आपल्याशी बंधुभावनेने जोडलेली आप्त असते; केवळ भौतिक लाभाच्या उद्देशाने एकपदरी संबंध जोडण्याजोगा कोणीतरी 'अन्य सदस्य' नसते. टागोर म्हणत की, कोणतीही गोष्ट 'समजणे' म्हणजे तिच्यात आपल्यातलेच काहीतरी असल्याचा प्रत्यय येणे. रूसोने ज्या अदिम कुटुंबभावनेचे वर्णन 'समष्टीचे सर्वाधिक सहजस्फूर्त रूप' असे केले आहे व जी ग्रामीण जीवनशैलीत स्वाभाविकपणे व्यक्त होते अशी शैली गांधी व टागोर या दोघांनाही अभिप्रेत आहे.

राष्ट्रभावना ही एक वेगळी गोष्ट आहे. तिचा संबंध एका अतिव्याप्त समूहाशी निगडीत असतो. काही विशिष्ट प्रसंगांत तिच्यामधून तीव्र अशा सामूहिक भावनांना आवाहन होत असले तरी आप्ताच्या सहवासात फुलणारी सहज वैयक्तिक स्नेहभावना राष्ट्राच्या ठायी अनुभवाला येऊ शकत नसते. मानवी अंतरंगात वसणाऱ्या प्रेमभाव व सेवाभाव यांना अभिव्यक्त होण्याची संधी मिळाली नाही तर त्या पदभ्रष्ट होऊन विघातक स्वरूप धारण करू शकतात. राष्ट्र या, पुष्कळशा अमूर्त म्हणून भावनांना अज्ञात राहिलेल्या, संकल्पनेच्या बाबतीत पुष्कळदा स्वराष्ट्रप्रेम म्हणजे अन्यराष्ट्रद्वेष असेच अनुभवाला आलेले आहे. गांधींनीसुद्धा 'स्वदेशी'ची व्याख्या अशी केली आहे : 'आपल्या सर्वांत वसणारी प्रेरणा, जी आपल्याला आपल्या संन्निध असणाऱ्या परिवाराकडून सेवा करण्यास व करून घेण्यास उचित असे ज्ञानाचे कुंपण घालून देते अशी जाणीव.' असे कुंपण असणे हे मानवी बुद्धी व भावनांच्या नैसर्गिक मर्यादेचाच भाग आहे, जशा मर्यादा आपली दृष्टी अगर स्मरणशक्ती यांना असतात.

'वसुधैव कुटुंबकम्' या सूत्रात सुरुवात कुटुंबापासून आहे व उदारचरित जनांचा सर्वोच्च आदर्श म्हणून 'त्या कुटुंबभावनेत सर्व जग सामावू शकेल' असे आदर्शवादी विधान आहे. ती उदारतेची अंतिम कसोटी आहे.

'ही खेड्याची कल्पना अवास्तव आहे. प्रत्यक्षातले खेडे हे अडाणीपणा, संकुचितता आणि गटबाजीने ग्रस्त असते, त्याचे काय?' असे आंबेडकर म्हणाले होते. पण त्याला प्रत्युत्तर म्हणून टागोर-गांधी यांनी, 'या सर्व दोषांमागे सनसनाटीपणाचा अभाव असलेली, किंवहुना प्रसिद्धिपराङ्मुख अशी सहवेदना असते. तिच्या अभावी खेडी केव्हाच नष्ट झाली असती,' असा प्रतिवाद केला असता. त्यांच्या प्रतिवादाचा दुसरा मुद्दा असा असता : खेड्यांमध्ये संकुचितता असेल, पण म्हणून आपण खेड्याकडे पाठ फिरवायची हे योग्य होईल का? आणि अधिक मूलभूत प्रश्न असा की, सन्मुखसमष्टीच्या संकल्पनेव्यतिरिक्त अशी कोणती तत्त्वे आहेत की ज्यांच्या आधारे चांगल्या समष्टीची कल्पना करता येईल? मुक्त पुरुष अगर विकृत व्यक्ती सोडल्यास सर्वसामान्य माणसांच्या आनंदी व निरामय जीवनासाठी गांधी व टागोर यांना अभिप्रेत असलेल्या खेड्याच्या प्रारूपाव्यतिरिक्त अन्य पर्याय दिसत नाही.

अर्थात रूसोने सुचविलेल्या आदिमकुटुंबाकडे आपण पुन्हा पोचू शकणार नाही; कारण मानवी सभ्यतेने दुसऱ्या मन्वंतर-व्यवस्थेलाही मागे टाकले आहे. तरीही तिसऱ्या मन्वंतरासाठी आदर्श निवडताना त्या आदिम अवस्थेतले संचित व अभिज्ञान यांचा नव्या जाणिवांशी समन्वय करता येईल असे प्रा. दत्त म्हणतात. या नव्या जाणिवांचा संबंध मात्र एका अभिनव अशा बुद्धिप्रामाण्यतेशी राहील. ज्यात विज्ञान व व्यक्तिस्वातंत्र्य हे महत्त्वाचे घटक असतील. आदिम अवस्थेत प्रेमाचे दुसरे नाव स्वत्वविसर्जन होते; पण नव्या जाणिवेत मात्र प्रेमाला व्यक्तीचे अनन्यत्व जपावे लागेल. परसहिष्णुता हा बंधुत्वतील नवीन घटक राहील. प्रत्येक व्यक्ती हे अनेक शक्यतांचे (पोटेन्शि-ॲलिटीजचे) अनन्य असे संघटन आहे व तिच्या पूर्ण विकासाची जबाबदारी ही नवबंधुभावना स्वीकारील. थोडक्यात स्वातंत्र्य, बंधुता व शांती ही त्रिपुटी खऱ्या अर्थाने एकवटेल. आज या तीनही मूल्यांत परस्परविरोध आहे असे दररोज अनुभवाला येते. व्यक्तिव्यक्तींतील भेद जिथे सन्मानपूर्वक स्वीकारले जातात व तरीही सद्भावना राखली जाते, अशाच जीवनमूल्याला गांधी अहिंसा असे म्हणतात.

शहरे व खेडी यांचे सहजीवन याच प्रकारचे राहील, असे प्रा. दत्त सूचित करतात. त्यांच्यातले नाते जैविक सहअस्तित्वाचे (सिंबियॉटिक) राहील. शहरांनी खेडी व अफाट आधुनिक विश्व यांत सेतू बांधावा व खेड्यांना नवीन ज्ञान व संस्कृती प्रदान करून ग्राम्यतेपासून वाचवावे. पण ही अर्थात एकेरी वाहतूक असणार नाही. जनपदसंस्कृतीमध्येही गोडवा, विश्रब्धता, सारूपता यांसारखी मूल्ये आहेत की ज्यांवाचून शहरे अधःपतनाच्या गर्तेकडे वेगाने जातील. या चैतन्यदायी देणग्यांशिवाय शहरी कला कोमेजतील.

ग्रामीण व नागर यांतील जैविक संबंधांच्या अर्थशास्त्रीय पैलूविषयी बोलताना प्रा. दत्त आवर्जून उल्लेख करतात तो अशा

अर्थार्जक उद्योगांचा की जे खेड्यांनी, खेड्यांसाठी, खेड्यांद्वारे करता येतील. यात अन्नधान्याच्या उत्पादनाबरोबरच विविध ग्रामीण कारखानदारी व सेवा यांच्याशी निबद्ध अशा उद्योगांचा समावेश असेल. उचित असे संशोधन, शिक्षण व पतपुरवठा ही साध्य झाली तर त्यांतून खेड्यांचा आज दिसणारा मागासलेपणा नष्ट होईल. कुटिरोद्योगांच्या पातळीवरचे लोखंडाचे उत्पादन हा आजवर उपेक्षित राहिलेला प्रस्ताव ते नमूद करतात. यातून खेड्याच्या गरजा भागू शकतील व खेड्यातील वेकारीचा प्रश्नही काही अंशी सुटेल. पण आधुनिक तंत्रज्ञानावर आधारित सुयोग्य संशोधनाची यासाठी गरज आहे असे ते सुचवितात.

मुख्यतः ते आर्थिक विकेंद्रीकरण सुचवीत आहेत. विविध आकाराची शहरे – महानगरांपासून मध्यम आकाराच्या गावां पर्यंत – यांची खेड्यांपर्यंत पोचणारी साखळी त्यांना अभिप्रेत आहे. भारताच्या संदर्भात मूठभर महानगरे आणि लाखो खेडी यांच्यामध्ये सुनियोजित अशा मध्यवर्ती केंद्रांची श्रेणी हवी आहे. आवश्यक सेवांच्या वावतीत अशा श्रेणीबद्ध आरोग्यसेवेचा ते उल्लेख करतात. अतिप्रगत विशेषज्ञ (सुपरस्पेशालिस्ट) ते प्रथमोपचार-सेवक अशा श्रेणीचे गरजेनुसार व सोईनुसार संयोजन केल्यास एकीकडे संसाधनांची, वेळेची व श्रमांची उधळपट्टी वाचेल व दुसरीकडे आदिवासी पातळीवर आरोग्यसेवांचा तुटवडा दूर करता येईल. मूळ प्रश्न अर्थात साधनांच्या व तज्ज्ञांच्या उपलब्धतेइतका किंवा त्याहूनही अधिक नियोजनाचा आहे.

प्रा. दत्त सहकारी अर्थशास्त्राचा पुरस्कार आवर्जून करतात. या मुद्द्यावर गांधी व टागोर यांच्याबरोबरच एम.एन. रॉय यांचीही, त्यांच्या अखेरच्या दिवसांत, सहमती होती. या पुरस्काराचे कारण मशागतयोग्य जमीन व अन्य उत्पादनसाधनांची भारतातील अत्यंत असमान वाटणी असल्याचे ते नमूद करतात. भांडवलशाहीतले आर्थिक केंद्रीकरण व आजच्या प्रगत राष्ट्रांतले शासकीय (ब्यूरोक्रॅटिक) केंद्रीकरण यांतील मध्यममार्ग म्हणजे सहकारी तत्त्व. पण त्यातील समस्यांकडेही ते गांभीर्याने पाहतात. सुयोग्य कार्यसंस्कृती(वर्ककल्चर)चा अभाव व सहकारी संस्थेचा दीर्घकालीन लाभ डोळ्यांआड करून, त्यासाठी भांडवली स्वरूपाची बचत न करता, स्वतःचा रोजगार अगर मोबदला वाढवून घेण्याची कामगार-सभासदांची वृत्ती या सहकारी चळवळीतील दोन घातक प्रवृत्ती. व्यवस्थापकांची मनमानी व हिशेबातील काटेकोरपणा टाळण्याची वृत्ती या काही इतर घातक प्रवृत्ती. खरा प्रश्न असा आहे की, स्वयंस्फूर्त अनुशासनाची अपेक्षा सहकारी चळवळीकडून करता येईल का? आळस आणि भ्रष्टाचार यांपासून त्यांना कसे वाचवायचे?

यातून मार्ग काढावाच लागेल. यांना अवास्तव पर्याय म्हणजे एकतर अर्थ व सत्ता यांचे केंद्रीकरण व दुसरा म्हणजे आदिम उत्पादनपद्धती व समाजरचनेकडे परत जाणे. हे दोन्ही अशक्य आहेत.

सहकारी तत्त्वावरील सामाजिक व आर्थिक रचनेला समांतर अशा राजकीय व्यवस्थेवद्दल वोलायचे तर राजकीय पक्षनिष्ठ संसदीय लोकशाहीची चर्चा करावी लागेल. तिची मूळ संकल्पना अशी आहे की, सत्तारूढ राजकीय पक्ष व तिला विरोधक असा पक्ष, की ज्याचे विशेष अधिकार व प्रतिष्ठा, परंपरा व संविधान-निहित आहेत. अशा व्यवस्थेत लोकशाहीअंतर्गत स्वातंत्र्याची हमी आहे. पण प्रत्यक्षात राजकीय संघर्षाचे स्वरूप अनैतिक मार्गांनी सत्ता मिळविणे व तितक्याच अनैतिक मार्गांनी तिला चिकटून राहणे व दुसऱ्या वाजूला त्याच सत्तेवर डोळा ठेवून सत्ताधारी पक्षाला देशहितविघातक रीतीने विरोध करीत राहणे, असे आज बनले आहे. भारतासारख्या धार्मिक, वांशिक, प्रादेशिक दृष्ट्या संघर्षग्रस्त देशात राजकीय पक्षांतला संघर्ष हासुद्धा अशाच दिशेने घडू लागला की, देशांतर्गत यादवीचा धोका निर्माण होतो. मूल्यहीन व देशहितविरोधी सत्तासंघर्ष हा आजच्या, विशेषतः नवजात संसदीय लोकशाहीपुढचा भेडसावणारा प्रश्न आहे. या समस्यांना उत्तर म्हणून प्रा. दत्त परत कुटुंबाच्या प्रारूपाकडे येतात. कुटुंबातही संघर्ष, सत्तास्पर्धा असते पण कुटुंबहित धोक्यात येईपर्यंत या गोष्टी ताणल्या जात नाहीत. सत्ताधारी व सत्ताकांक्षी असे सर्वकालिक भेद तिथे नसतात. थोडक्यात, समष्टीच्या हिताच्या दृष्टीने सहकाराच्या चौकटीत स्पर्धा हे कौटुंबिक जीवनमूल्य असून ते आपल्या राजकीय जीवनात आणायचे तर प्रथम पक्षरहित लोकशाहीचा प्रयोग म्हणून विचार करावा लागेल. समष्टिनिष्ठा विरुद्ध पक्षनिष्ठा हा संघर्ष अंतिमतः समष्टिविघातक आहे, हे कुटुंबव्यवस्थेने फार आधीपासून ओळखलेले आहे. त्याच तत्त्वाचा स्वीकार राजकीय जीवनात करावा लागेल. या प्रयोगासाठी समक्ष समष्टीची प्रारूपे म्हणून सुरचित खेडे व कुटुंब ही मार्गदर्शक ठरतील.

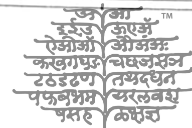
आधुनिक मानवी जीवनाची एक मोठी विसंगती अशी की, विज्ञान-तंत्रज्ञानाने प्रेरित उत्पादनप्रक्रियेमुळे असमान वाटणीच्या समस्यांनी जागतिक प्रमाण (स्केल) धारण केले आहे. एकीकडे अधिकाधिक सुखसाधनांची आस लागलेला मोठा सधनवर्ग तर दुसरीकडे बव्हंशी या वर्गाचा बळी असलेली मागास देशांतील प्रचंड जनसंख्या आणि तिसऱ्या बाजूने नैसर्गिक साधनसामग्रीचे मोठ्या प्रमाणातील शोषण, अपव्यय व परिसरप्रदूषण. निसर्गाकडे सर्वांच्या गरजा भागू शकतील एवढी साधनसामग्री आहे; पण

काही थोड्यांच्याही लोभीपणाचे कोडकौतुक निसर्ग करू शकणार नाही, या गांधींच्या वचनाचे इथे सहज स्मरण व्हावे. आपण निसर्गाचा अविभाज्य भाग असल्याचे व त्याचे हित व आपले हित यांत अभेद असल्याचे आदिम मानवाला जाणवले होते. त्या अनुभूतीची आज निकडीची गरज आहे. कारण या एकरूपतेच्या साक्षात्कारातच उद्याच्या जीवनपद्धती घडविण्याची क्षमता आहे. एकीकडे हिरोशिमासदृश सर्वनाश तर दुसरीकडे इंधनदुष्काळा-सारख्या जागतिक आपत्तीतून ओढवणारा सर्वनाश या महाभयातून आधुनिक मानवजातीला वाट काढायची आहे. पण या आपत्तींचे भय नसते तरी इतिहासक्रमाचा एक अपरिहार्य टप्पा म्हणून तिसरे मन्वंतर अपरिहार्य होते. याची चिन्हे १९६० नंतरच्या दशकात अमेरिका, फ्रान्स आणि चीनमध्ये झालेल्या युवा चळवळीत दिसतात. या मंडळींचा विद्रोह हा ज्या आदर्शवादातून येतो तो धर्मश्रद्धा व तत्त्वप्रणाली यांच्यापलीकडचा, त्यांच्याहून विशुद्ध व अराजकतावादी (अनार्किक) असा आहे. ही मंडळी नोकरशाही शासनाशी (ब्यूरोक्रसी) झगडत होती. हे लोक वापरत असलेली भाषा काहीशी फसवी आहे. कारण त्यांच्या नव्या जाणिवा या शब्दांपलीकडच्या आहेत. त्यामुळे ज्या भाषेत तत्त्वप्रणालींचे झगडे लढले गेले त्याच भाषेत आपला विद्रोह व्यक्त करणे त्यांना भाग आहे. या नव्या जाणिवांना व्यक्त करील अशी भाषा अजून घडायचीच आहे, या मंडळींच्या समस्या या भौतिक आहेत त्याहूनही आंतरिक अधिक आहेत. जगण्याच्या साधनांबद्दल त्यांना काळजी आहे त्यापेक्षा कितीतरी अधिक जीवनाच्या अंतिम साध्याविषयी आहे. भौतिक व आत्मिक असा संपूर्ण भेद न मानताही प्रा. दत्त असे सूचित करतात की, केवळ भौतिक प्रश्नांची उत्तरे शोधायलादेखील आधिभौतिकतेचा संदर्भ लागतोच. गरिबी हटवणे हे महत्त्वाचे आहेच; पण भौतिक प्रश्न सुटले की सर्व प्रश्न सुटतात हा भ्रम गरिबांना त्यांच्या आजच्या संघर्षमय अवस्थेतही परवडण्यासारखा नाही. व्यक्तीला सन्मुखसमष्टीत सामावून घेणे हा एक प्रभावी उपाय दिसतो. पण सामाजिक अभियांत्रिकीचे (सोशल एंजिनियरिंग) नियम अधिक गुंतागुंतीचे असतात.

या विवेचनातून शेवटी आपण व्यक्ती स्वतःशीच रात्रंदिन लढत असलेल्या युद्धाकडे येतो व स्वतःच्याच कैदेत खितपत पडणाऱ्या व्यक्तीला मुक्त कसे करायचे याचा विचार करू लागतो. जग कसे बदलायचे हा मार्क्सला पडलेला मुख्य प्रश्न होता. तो महत्त्वाचा आहेच; पण जगाशी मैत्री करून त्यात विश्रब्धता, क्रीडालालित्य कसे साधायचे हाही पहिल्या प्रश्नाशी अविभाज्य असा यक्षप्रश्न आहे. कलेमध्ये जो हेतुशून्य विलसिताचा अनुभव येतो त्यात तिसऱ्या मन्वंतराची मार्गदर्शक तत्त्वे दिसतात. ज्याला 'रेनेसाँ ऑफ वंडर' – अद्‌भुताचे प्रबोधन – म्हटले आहे अशी बालसुलभ पण प्रौढदुर्लभ जाणीव प्रौढत्वीदेखील जागविण्याची साधना मानवजातीला जमेल का? असण्याच्या (बीइंग) आनंदापलीकडे कोणत्याही हेतूचा विचार करणे म्हणजे होण्याच्या दिशेने (बिकमिंग) वाट चुकणे हे टाळायचे असेल तर 'प्रौढत्वी निज शैशवास जपणे' हा बाणा कवीपुरता न राहता त्याची जागतिक जीवनपद्धती होणे आवश्यक आहे. हे दुःसाध्य आहे पण अशक्य नाही.



अनुक्रमणिका





प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान (८)

पाचव्या शतकातील पायथॅगोरस – मत

मे.पुं. रेगे

पायथॅगोरसच्या अनुयायांनी दक्षिण इटलीमध्ये गुप्त मंडळांच्या स्वरूपात आपले संघटन केले होते असे दिसते – हा एक प्रकारचा गूढ संप्रदाय होता. एका सामूहिक जीवनपद्धतीचाही त्यांनी अंगीकार केला होता; कारण,

टायमीअसच्या म्हणण्याप्रमाणे, मित्रांची मालमत्ता सामायिक असली पाहिजे आणि मैत्री म्हणजे समता होय असे म्हणणारा पायथॅगोरस हा पहिला मनुष्य होता. आणि त्याचे शिष्य आपल्या चीजवस्तू एका सामायिक भांडाराला दान करून टाकीत.

(डायोजिनिस लेर्शिअस, लाइव्ह्ज ऑफ फिलॉसॉफर्स VIII 10)

पायथॅगोरसविषयी अनेकांच्या मनांत पूज्यभावना नांदत होती, आणि सर्व प्रकारच्या गोष्टींचे श्रेय त्याला देण्यात येत असे. पायथॅगोरसच्या अनुयायांची 'त्याने स्वतः असे म्हटले आहे....' ही उक्ती सामान्य वाक्प्रचारात शिरली. ते मौन पाळीत आणि हे असाधारण स्वरूपाचे मौन होते आणि त्यांची गुह्य मते ते सामान्य माणसांपुढे प्रकट करीत नसत.

ह्या गुप्त मंडळाला राजकीय महत्त्वाकांक्षा होती, त्याचे राजकीय हितसंबंध होते असे सांगितले जाते. पाचव्या शतकाच्या मध्यभागी त्यांच्यावर आपत्ती आली.

त्या वेळी इटलीच्या प्रदेशांमध्ये – त्या वेळी त्यांना वृहद्-ग्रीस म्हणत – पायथॅगोरसच्या अनुयायांची सभास्थाने जाळून टाकण्यात आली आणि राजकीय, घटनात्मक अशांतता फैलावली – प्रत्येक राज्यातील प्रमुख व्यक्तींना अशा रीतीने ठार मारण्यात आले होते हे पाहता, ही असंभवनीय घटना होती असे मानता येत नाही.

(पॉलिबिअस, हिस्टरीज् II xxxix 1-3)

पायथॅगोरसचे जे अनुयायी वाचले ते इकडेतिकडे विखुरले, त्यांतील काहीजणांनी अखेरीस मुख्य ग्रीक भूमीवर वसती केली. प्रारंभीच्या काळात पायथॅगोरसच्या अनुयायांची दोन गटांत विभागणी झाली होती : ॲकुस्मॅटिकी किंवा सूत्रवादी आणि मॅथेमॅटिकी किंवा वैज्ञानिक.

त्याच्या तत्त्वज्ञानाची दोन रूपे होती. कारण दोन प्रकारचे लोक त्याची साधना करीत; सूत्रवादी आणि वैज्ञानिक. सूत्रवादी हे पायथॅगोरसचे अनुयायी होते ही गोष्ट इतर मान्य करीत पण वैज्ञानिक पायथॅगोरसचे अनुयायी होते हे सूत्रवादी मान्य करीत नसत. वैज्ञानिक जे चिंतन करीत त्याचे मूळ पायथॅगोरसमध्ये नव्हे तर हिप्पॅससमध्ये आहे असे त्यांचे म्हणणे होते. (हिप्पॅसस क्रोटोनचा रहिवासी होता असे काहींचे म्हणणे आहे तर काहींचे म्हणणे असे की तो मेटॅपॉन्टमवासी होता.)

सूत्रवाद्यांचे तत्त्वज्ञान अशा स्वरूपाचे आहे : माणसाने अशा अशा रीतीने वागावे असे सांगणारी सूत्रे ते स्वीकारतात; ही सूत्रे सिद्ध करण्यात आलेली नसतात किंवा त्यांचे मंडन करणारे युक्तिवादही मांडण्यात आलेले नसतात. आणि (पायथॅगोरसच्या) इतर वचनांचेही, जणू काही ही वचने म्हणजे दैवी सिद्धान्त आहेत, अशा रीतीने रक्षण करण्याचा प्रयत्न करतात. आपण स्वतः काही विधाने करीत आहोत असा त्यांचा दावा नसतो; किंवा आपण स्वतः काही विधाने करावीत असे त्यांना वाटत नाही; पण आपल्यातील ज्या माणसांकडे सर्वांत जास्त सूत्रे असतील ते ज्ञानी व्हायला सर्वांत सुयोग्य आहेत अशी त्यांची धारणा असते.

ही जी 'सूत्रे' म्हणण्यात येतात त्यांचे तीन प्रकारांत भाग पडतात. काही सूत्रे अमूक अमूक गोष्ट म्हणजे काय हे सांगतात; काही सर्वांत अधिक अमूक प्रकारची गोष्ट कोणती असते हे सांगतात; तर काही, माणसाने काय केले पाहिजे आणि काय करता कामा नये ते सांगतात.

अमूक अमूक गोष्ट काय आहे हे सांगणारी सूत्रे पुढील प्रकारची असतात : धन्य लोकांची द्विपे (आइल्स ऑफ् ध ब्लेसेड) म्हणजे काय? – सूर्य आणि चंद्र. डेल्फीची देववाणी (ऑरेकल) म्हणजे काय? – टेट्रॅक्टिस, म्हणजे ज्या स्वरमेळात (हार्मनी) सायरेन्स गातात, तो. सर्वांत अधिक अमूक प्रकारची गोष्ट कोणती असते हे सांगणारी सूत्रे पुढील प्रकारची असतात : सर्वांत अधिक न्याय्य काय? – यज्ञ करणे. सर्वांत अधिक ज्ञानी काय? – संख्या (आणि दुसरी गोष्ट म्हणजे जिने वस्तूंना नामे दिली ती). आपल्यातील सर्वांत अधिक शहाणी गोष्ट कोणती? –

अनुक्रमणिका

भिषग्विद्या. सर्वांत सुरेख गोष्ट कोणती? – स्वरमेळ. सर्वांत अधिक बलिष्ठ काय? – शहाणपण. सर्वांत अधिक इष्ट काय असते? – सुख. सर्वांत अधिक सत्य असलेले विधान कोणते? – माणसे दुःखी असतात हे ....

काय करावे आणि काय करू नये हे सांगणारी सूत्रे पुढील प्रकारची असतात : माणसाला अपत्ये असणे आवश्यक असते (कारण आपल्या जागी देवांचे सेवक म्हणून दुसरे कोणी ठेवावे लागतील). आपण उजव्या पायात पहिल्यांदा जोडा घातला पाहिजे. राजमार्गाने जाता कामा नये, किंवा तीर्थकुंडात वस्तू बुडविता कामा नयेत किंवा सार्वजनिक स्नानगृहात स्नान करता कामा नये (कारण ह्या तिन्ही बाबतीत आपल्या सोबतची माणसे शुद्ध आहेत असे स्पष्ट ज्ञान नसते). दुसरी सूत्रे अशी : ओझे उतरून ठेवायला कुणाला मदत करता कामा नये (कारण आपण आळशीपणाला कारण होता कामा नये) पण ते उचलून घ्यायला मदत करावी. जी स्त्री सोन्याचे दागिने वापरते तिच्याशी संततीच्या इच्छेने संग करू नये. काळोखात बोलू नये. देवांना हवी अर्पण करताना पात्राच्या दांड्याजवळील भागातून तो ओतावा ह्यामुळे दृष्टान्त लाभतो आणि दुसरा कुणी त्याच भागातून (तीर्थ) पिणार नाही. तुमच्या अंगठीवर मुद्रा म्हणून देवाची प्रतिमा वापरू नका, म्हणजे ती अपवित्र होणार नाही; कारण आपल्या घरात प्रतिष्ठित करावी अशी ही प्रतिमा असते. स्वतःच्या पत्नीवर खटला भरू नका कारण ती शरणार्थी असते; (ह्यामुळे विवाहप्रसंगी स्त्रियांना घरातील शेकोटीपासून, त्यांचा उजवा हात पकडून, नेण्यात येते). पांढरा कोंबडा बळी देऊ नये; कारण तो शरणार्थी असतो, तो मासाला (महिन्याला) पवित्र असतो (आणि म्हणून तो घटिकेचे प्रतीक असतो). ज्याला उपदेश करायचा त्याला हितकारक असणार नाही असा उपदेश करू नका; कारण उपदेश पवित्र असतो. श्रम हितकारक असतात; सर्व तऱ्हेची सुखे वाईट असतात; कारण जे शिक्षा भोगण्यासाठी आले असतात त्यांना शिक्षा दिली पाहिजे. माणसांनी यज्ञयाग करावा आणि मंदिराकडे अनवाणी पायांनी जावे. मंदिरात बाजूला वळू नये; देवांना प्रासंगिक छंदाचे विषय म्हणून वागवता कामा नये. पाय रोवून उभे राहणे, छातीवर घाव घेऊन जखमी होणे आणि असे मरणे चांगले; विरुद्ध वर्तन वाईट. ज्या प्राण्यांचा बळी देणे योग्य असते असे प्राणी सोडून इतर प्राण्यांत मानवी आत्मे शिरतात; ह्यामुळे जे मेध्य प्राणी खाणे योग्य असते तेवढ्याच प्राण्यांचे भक्षण करावे, इतरांचे करू नये.

काही सूत्रे ह्या प्रकारची आहेत. पण जी सर्वांत विस्तृत आहेत ती वेगवेगळ्या प्रसंगी करावयाचे यज्ञ, ते करण्याची रीत, देवांचा सन्मान करण्याचे इतर मार्ग, ह्या जीवनापासून होणारे आपले उत्क्रमण, दफन-विधी आणि आपले दफन कसे करावे ह्याविषयीची आहेत. कधीकधी सूत्रात कारणाची भर घालण्यात येते – उदा. आपल्या जागी देवांचा इतर कुणी सेवक ठेवून जाण्यासाठी आपल्याला अपत्ये असली पाहिजेत. इतर सूत्रांना असे कारण जोडलेले नाही. अशी जी भर घालण्यात आलेली आहे ती कधीकधी (सूत्राला) स्वाभाविकपणे जोडण्यात आली आहे असे वाटेल. इतर वेळी तिचा (सूत्राशी) दूरान्वयाने संबंध पोचतो –

> उदा., भाकर मोडू नये; कारण हेडीसमध्ये* आपल्याविषयी निर्णय होत असताना ते हानिकारक ठरते. अशा सूत्रांना तर्काच्या आधारे जी कारणे जोडण्यात आली आहेत ती पायथॅगोरसप्रणीत नाहीत; ती इतर कुणी बाहेरच्या माणसांनी पुरविली आहेत आणि अनेक सूक्ष्म तर्कवितर्क करून ही अंदाजी कारणे जोडण्याचे प्रयत्न केले आहेत.
>
> उदा., आताच निर्देश केलेल्या (भाकर मोडू का नये) ह्या सूत्राच्या बाबतीत काहींचे म्हणणे असे आहे की, जे लोकांना एकत्र आणते ते मोडू नये (कारण जुन्या काळी, एका परकीय प्रथेप्रमाणे, सर्व मित्र एकाच भाकरीभोवती जमत). इतरांचे म्हणणे असे की, प्रारंभी काही मोडून त्याचे तुकडे करण्याचे दुश्चिन्ह आपण करू नये.

आता काय करावे आणि काय करू नये ह्याविषयीची जी सर्व सूत्रे आहेत ती दिव्य गोष्टींविषयीची आहेत आणि त्यांच्यापासून उगम पावतात. त्यांचा सर्व जीवनमार्ग देवाला अनुसरण्याच्या दृष्टीने रचण्यात आला आहे. त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे हे तात्त्विक अधिष्ठान आहे. माणसांनी आपल्या कल्याणासाठी देवांशिवाय इतर कोणत्यातरी उगमस्थानाकडे पाहावे हे त्यांना विपरीत वाटते; तुम्ही एखाद्या राजाच्या राज्यात राहत असताना नागरिकांतील एखाद्या कनिष्ठ व्यक्तीची सेवा करावी आणि सर्वांचा जो अधिपती आहे

* हेडीस : ग्रीक पुराणांतील पाताललोकाचा राजा. माणसांच्या कृत्यांचा मरणोत्तर न्यायनिवाडा करून दोषी लोकांना शिक्षा करण्याची त्याची जबाबदारी आहे. यावरून 'हेडीस'चा पाताललोक असाही अर्थ प्राप्त झाला आहे.

त्याच्याकडे दुर्लक्ष करावे तसे हे होईल – पण माणसे प्रत्यक्षात अशा रीतीने जगतात असे त्यांना वाटते. कारण ज्या अर्थी देव आहे आणि सर्वांचा सार्वभौम अधिपती आहे त्याअर्थी ह्या सार्वभौम अधिपतीकडे आपल्या कल्याणाची याचना आपण करावी हे स्पष्ट आहे; कारण ज्यांच्यावर एखादा प्रेम करतो व ज्यांच्यांत तो आनंद मानतो त्यांना तो इष्ट गोष्टी देतो आणि ज्यांच्याविषयी त्याची ह्याच्याविरुद्ध वृत्ती असते त्यांना तो विरुद्ध गोष्टी देतो, असेच सर्वजण करतात.

(आयाम्ब्लिकस, ऑन ध पायथॅगोरिअन वे ऑफ लाइफ, ८१-८७)

पायथॅगोरसच्या सूत्रांचे आणि ह्या सूत्रांना अनुसरून करण्याच्या आचरणाचे असे पुष्कळ वृत्तान्त आहेत. ह्यातील एक अगदी पूर्वीचा वृत्तान्त म्हणजे हेरोजेटसने दिलेला :

(इजिप्शिअन) लोकरीच्या वस्तू देवळात नेत नाहीत किंवा स्वतःसोबत पुरत नाहीत; ते अपवित्र आहे. ह्यात त्यांचे, ज्यांना ऑर्फिक आणि पायथॅगोरिअन म्हणतात त्यांच्याशी एकमत आहे. कारण जे ह्या (पायथॅगोरसप्रणीत) विधीमध्ये भाग घेतात त्यांच्या दृष्टीने लोकरीच्या कापडात दफन होणे अपवित्र असते. ह्याविषयी एक पवित्र कथा प्रचलीत आहे.

(डेरोडोटस, हिस्टरीज़, II 81)

आयाम्ब्लिकसने दिलेल्या माहितीचा उगम बहुधा ॲरिस्टॉटल-मध्ये असणार. आहारासंबंधी पायथॅगोरिअन जे विधिनिषेध पाळीत त्यांच्याविषयीही ॲरिस्टॉटलने लिहिले आहे हे आपल्याला माहीत आहे. ह्या मुद्यासंबंधी एक प्राचीन वाद आहे. ह्याविषयावरील एक उतारा असा :

बराच काळ प्रचलित असलेल्या एका मताचा प्रभाव वाढला आहे आणि त्याला अधिक बळकटी आली आहे – मत असे की, तत्त्ववेत्ता असलेला पायथॅगोरस मांसभक्षण करीत नसे आणि तो पावट्यांपासूनही निवृत्त होता. (पावट्यांसाठी ग्रीक शब्द kuamoi असा आहे.) ह्या मताला अनुसरून कवी कॅलिमॅकसने असे लिहिले आहे :

"पावट्यांपासून तुमचे हात दूर ठेवा, ते दुःखदायी अन्न आहे असे पायथॅगोरसने आज्ञापिले आहे – मीही तसेच विनवितो"

ह्यालाच अनुसरून सिसिरोने आपल्या *ऑन डिव्हिनेशन* ह्या ग्रंथाच्या पहिल्या प्रकरणात असे म्हटले आहे की,

"तेव्हा, जेणेकरून आपले चित्त चळणार नाही किंवा अस्वस्थ होणार नाही अशा रीतीने आपले शरीर स्वस्थ करून झोपी जावे असे प्लेटो सांगतो. ह्याचमुळे असे मानण्यात येते की, पायथॅगोरसच्या अनुयायांसाठी पावटे खाणे निषिद्ध करण्यात आले आहे; (कारण) पावट्यामुळे वाताचा बराच प्रकोप होतो आणि म्हणून ज्यांना मनाची शांतता साधायची आहे त्यांना ते प्रतिकूल असतात."

सिसिरो असे म्हणतो. पण संगीताचा व्यासंग करणारा ॲरिस्टॉक्झेनिस – प्राचीन ग्रंथांचा दीर्घोद्योगी वाचक आणि तत्त्वज्ञ ॲरिस्टॉटलचा शिष्य – आपल्या पायथॅगोरसविषयीच्या ग्रंथात असे म्हणतो की, पायथॅगोरस पावटे जितके वारंवार खात असे त्याहून अधिक वारंवार इतर कोणतीही भाजी खात नसे; कारण ते आतड्यांना शमकारक आहेत आणि त्यांच्यामुळे शौच सुलभपणे होते. त्याचे स्वतःचेच शब्द असे आहेत.

"पायथॅगोरस इतर सर्व भाज्यांहून पावट्यांना अधिक मानीत असे; कारण त्याने असे म्हटले आहे की, ते शमकारक आणि सारक आहेत – ह्यामुळे तो त्यांचा विशेष वापर करीत असे."

ह्याच ॲरिस्टॉक्झेनिसने असे कथन केले आहे की पायथॅगोरस डुकरांची अर्भके आणि कोवळी कोकरे खात असे. ही माहिती त्याला त्याचा मित्र, पायथॅगोरसचा अनुयायी झेनोफिलस ह्याच्यापासून आणि पायथॅगोरसच्या काळाच्या अधिक जवळ असलेल्या काही वृद्ध माणसांपासून मिळाली असे दिसते. 'पायथॅगोरिअन स्त्री' ह्या आपल्या सुखान्तिकेत कवी अलेक्सिसनेही प्राण्यांविषयीचे हे विधान केले आहे.

पावटे न खाण्याच्या संबंधातील ही जी चूक आहे ती, पायथॅगोरसची शिकवण अनुसरणाऱ्या एम्पिडोक्लिसने लिहिलेल्या एका कवितेत पुढील पंक्ती आढळते म्हणून झाली असावी असे दिसते :

"दळभद्री, अगदी दळभद्री असलेल्या लोकांनो,
तुमचे हात पावट्यांपासून दूर ठेवा."

(31 B 141)

कारण येथे 'पावटे' हा जो शब्द वापरला आहे, तो नेहमी वापरण्यात येतो तसा, भाजीचा निर्देश करायला वापरला आहे असे बहुतेक लोकांनी मानले आहे. पण ज्यांनी

एम्पिडोक्लिसच्या कवितेचा अधिक काळजीपूर्वक आणि पांडित्यपूर्ण रीतीने विचार केला आहे ते असे म्हणतात की, ह्या पंक्तीत 'पावटे' ह्याचा अर्थ वृषण असा आहे. त्यांना पायथॅगोरिअन पद्धतीप्रमाणे गूढ अर्थाने आणि लक्षणेने 'पावटे' म्हटले आहे; कारण ते गर्भधारणेला कारणीभूत होतात ('Kuein' या गर्भारपणाचा वाचक असलेल्या ग्रीक शब्दाचा 'kuamos' (पावटे) ह्या शब्दाशी चमत्कृतीजनक रीतीने संबंध जोडला आहे) आणि मानवी वंशधारणेला चालना देतात. ह्यामुळे ह्या पंक्तीने एम्पिडोक्लिसला लोकांवर त्यांनी पावटे खाऊ नयेत असा निर्बंध घालायचा नव्हता तर मनसोक्त विषयोपभोगापासून निवृत्त करायचे होते.

अशा पंडिती प्रश्नांविषयी बऱ्याच अधिकाराने बोलू शकणाऱ्या प्लुटार्कनेही आपल्या 'होमरविषयी' ह्या पुस्तकाच्या पहिल्या प्रकरणात असे म्हटले आहे की, ॲरिस्टॉटलने पायथॅगोरिअन्सविषयी असे म्हटले आहे – की ते प्राण्यांचे भक्षण करण्यापासून निवृत्त नव्हते (अर्थात् काही प्रकारच्या मांसाचा अपवाद सोडला तर). ह्याचे कुणाला नवल वाटेल म्हणून मी प्लुटार्कचे स्वतःचेच शब्द दिले आहेत :

> *"ॲरिस्टॉटल म्हणतो की, पायथॅगोरिअन्स गाभोळी, हृदय, 'जेलीफिश' आणि ह्या प्रकारच्या इतर काही गोष्टींना निषिद्ध मानतात पण बाकीच्या गोष्टी खातात. पण आपल्या 'टेबल टॉक' ह्या ग्रंथात प्लुटार्क असे म्हणतो की, पायथॅगोरिअन्स 'मुलेट' ह्या प्रकारचे मासेही खात असत."*
>
> *(ऑलस गेलियस, ॲटिक नाइट्स, IV xi 1-13)*

ह्या प्रकारच्या आचरणाची सहजी टिंगल होत असे. चवथ्या शतकातील काही सुखान्तिकांत – उदा. अलेक्सिसच्या 'पायथॅगोरिअन स्त्री' ह्या सुखान्तिकेत पायथॅगोरसप्रणीत जीवनमार्गाची टिंगल करण्यात आली आहे. दोन नमुने :

अलेक्सिस आपल्या 'टॅरेन्टमची माणसे' ह्या सुखान्तिकेत :

– पायथॅगोरसचे अनुयायी, निदान आम्ही असे ऐकतो,
मासे खात नाहीत किंवा इतर काही
सजीव, *आणि* तेच केवळ असे आहेत की ते
मद्य पीत नाहीत.
– पण एपिकॅरिडीस कुत्रे खातो,
आणि तो तर पायथॅगोरसचा अनुयायी आहे
– हां, पण तो प्रथम त्यांना ठार करतो,
आणि नंतर ते काही सजीव नसतात.

आणि थोडेसे पुढे तो म्हणतो :

पायथॅगोरसची सूत्रे आणि सूक्ष्म
युक्तिवाद आणि बारीक चिरलेले विचार
हे ते भक्षण करतात. त्यांचे दिवसाचे अन्न असे :
एक साधी भाकर प्रत्येकाला आणि एक पेला
पाणी. बस्स. एवढेच – तुरुंगातला
आहार. सगळेच ज्ञानी पुरुष
असे जगतात आणि अशा व्यथा भोगतात का?
– नाही. हे चैनीत जगताहेत इतरांशी तुलना करता.
तुम्हाला माहीत नाही का
की मेलॅनिपिडिस त्यांच्यातला एक आहे आणि फेऑन
आणि फायरोमॅकस आणि फॅनॉस : ते जेवतात
चार दिवसांतून एकदा, एक कोंड्याच्या पेल्यावर

(ॲथीनिअस, डाइप्नॉसोफिस्ट्स 161 BC)

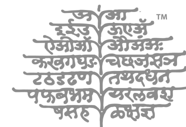
आपल्या 'ध पायथॅगोरिअन' मध्ये [*ॲरिस्टोफोन*] म्हणतो:

भुकेले राहणे आणि काही न खाणे ह्या बाबतीत
तुम्ही टिथिमॅलस किंवा फिलिपायडीस ह्यांना बघता
आहात अशी कल्पना करा.
ते पाणी पितात म्हणून ते बेडूक आहेत. थाइम
आणि भाज्या आनंदाने खातात म्हणून सुरवंट; अंग
धूत नाहीत म्हणून
कचऱ्याची कुंडी
हिवाळ्यात सदैव घराबाहेर राहतात
म्हणून ब्लॅक बर्ड्स
दुपारचे ऊन आणि बडबड ह्यांना जुमानत नाहीत
म्हणून
सिकॅडा किडे; ऑलिव्ह-तेल वापरीत नाहीत किंवा
बघत नाहीत
म्हणून चक्रीढग, पहाटे अनवाणी फिरतात म्हणून
क्रौंच पक्षी आणि अजिबात झोपत नाहीत म्हणून
वटवाघुळे

(कित्ता 238 CD)

(पायथॅगोरिअन) वैज्ञानिक किंवा मॅथेमॅटिकीमध्ये हिप्पॅसस आणि फिलोलॉस ह्यांचा अंतर्भाव इतरांसोबत होतो. त्यांच्यावर पुढे स्वतंत्र प्रकरणे आहेत. येथे आपण पायथॅगोरिअन तत्त्वज्ञानाच्या गणिती बाजूच्या सामान्य स्वरूपाविषयीचे काही उतारे देऊ. सर्वांत महत्त्वाचा उतारा ॲरिस्टॉटलच्या लिखाणातील आहे.

ज्यांना पायथॅगोरिअन्स म्हणून संबोधिले जाते त्यांनी (ल्युकिपस आणि डेमॉक्रायटस यांच्या) वेळी आणि त्यांच्याही पूर्वी,





गणिताला स्पर्श केला होता. गणिताचा पुरस्कार करणाऱ्यांत ते पहिले होते आणि गणिताच्या अध्ययनावर त्यांची मते पोसली गेली असल्यामुळे गणिताची तत्त्वे ही अस्तित्वात असलेल्या सर्व वस्तूंची तत्त्वे आहेत असे मानणाऱ्यांतीलही ते पहिले होते. (गणिताच्या तत्त्वांत) संख्या स्वभावतः प्रथम येत असल्यामुळे, आणि संख्यांमध्ये अस्तित्वात असणाऱ्या आणि अस्तित्वात येणाऱ्या वस्तूंशी अनेक साम्ये आपल्याला आढळून येतात असे त्यांना वाटत असल्यामुळे – (आणि अग्नी, पृथ्वी आणि जल यांच्याशी असलेल्या साम्यांपेक्षाही ही अधिक निकटची साम्ये असतात) – उदा. न्याय हा संख्येचा असा असा विकार (मॉडिफिकेशन) आहे, आत्मा आणि मन हे असे दुसरे विकार आहेत, संधी हा वेगळा विकार आहे.... असे जवळजवळ अन्य प्रत्येक गोष्टीविषयी (ते मानीत) आणि (हे विकार आणि सुसंवादाचे गुणोत्तर संख्यांवर अवलंबून असतात हेही त्यांना दिसले); तेव्हा अशा रीतीने सर्व वस्तूंची प्रकृती संख्यांवर मॉडेल करण्यात आली आहे आणि सबंध निसर्गात संख्या ह्या प्राथमिक वस्तू आहेत असे असल्यासारखे दिसत असल्यामुळे, संख्यांचे मूलघटक हे अस्तित्वात असलेल्या सर्व वस्तूंचे मूलघटक आहेत आणि सबंध आकाश म्हणजे सुसंवाद आणि संख्या आहेत असे त्यांनी मानले. आकाशाच्या गुणधर्मांशी आणि भागांशी, तसेच सर्व निर्मित सृष्टीशी जुळणाऱ्या सर्व संख्या आणि सुसंवाद (हार्मनीज्) यांचा संग्रह करून त्यांची एकत्र जुळणी त्यांनी केली; आणि ह्यात जर कुठे काही न्यून आढळले तर आपली सबंध उपपत्ती परस्परसंबंधित असावी म्हणून तिच्यात ते अधीरतेने भर घालीत. उदा., दहा ही संख्या परिपूर्ण आहे आणि संख्यांचे संपूर्ण स्वरूप तिच्यात अंतर्भूत आहे असे मानण्यात येत असल्यामुळे ते म्हणतात की आकाशात भ्रमण करीत असलेल्या वस्तूंची संख्या दहा आहे; आणि अशा फक्त नऊ वस्तू गोचर असल्यामुळे प्रति-पृथ्वी अशी दहावी वस्तू ते कल्पनेने निर्माण करतात.

ह्या गोष्टींचे अधिक तपशीलवार वर्णन मी अन्यत्र केले आहे; येथे पायथॅगोरिअन्सच्या बाबतीतसुद्धा, ते कोणत्या आदितत्त्वांचे संकल्पन करतात ह्याचे आकलन करावे आणि ज्या कारणांचे* वर्णन मी केले आहे त्यांच्याशी त्यांचा मेळ कसा बसतो ते पाहावे हा माझा उद्देश आहे. आता हे स्पष्ट आहे की, तेसुद्धा अस्तित्वात असलेल्या वस्तूंच्या आशयाचे आणि त्यांचे धर्म आणि अवस्था यांचे, ह्या दोघांचे, आदितत्त्व म्हणजे संख्या आहे असे मानतात; सम आणि विषम हे संख्यांचे घटक असून ह्यांतील एक सान्त आहे आणि दुसरा अनंत आहे; एक ही संख्या ह्या दोन्ही घटकांपासून निष्पन्न होते (ती सम आणि विषम अशी दोन्ही आहे) आणि एक ह्या संख्येपासून इतर संख्या निष्पन्न होतात; आणि सबंध आकाश म्हणजे मी म्हटल्याप्रमाणे, संख्या आहेत असे त्यांचे मत आहे.

ह्याच पंथाचे इतर सदस्य असे म्हणतात की, ह्या तत्त्वांची संख्या दहा आहे आणि त्यांच्या परस्परान्वयी जोड्या आहेत : सीमा-असीम, विषम-सम, एक-परिमाण, उजवे-डावे, नर-मादी, स्थिर-चल, सरळ-वक्र, प्रकाश-अंधार, चांगले-वाईट, चौरस-आयत. मी वर्णिलेल्या कारणप्रकारांखाली (ह्या तत्त्वांचा) संग्रह कसा करावा ह्याचे ते स्पष्टपणे दिग्दर्शन करीत नाहीत. पण असे दिसते की, ही मूलतत्त्वे ते आशयाखाली (आशयिक कारणाखाली) गोळा करतात; कारण त्यांना एकत्रित करून त्यांच्यापासून घडविलेल्या पदार्थांमध्ये (द्रव्यांमध्ये) ती अंगभूत धर्म म्हणून असतात असे ते म्हणतात.

(ॲरिस्टॉटल, मेटॅफिजिक्स 985 b 23-986 a26, 986 b4-8)

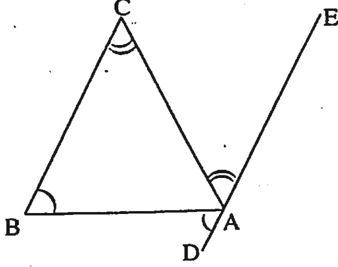
पायथॅगोरिअन्सनी गणिताला 'स्पर्श केला' होता असे ॲरिस्टॉटल म्हणतो. नंतरच्या इतिहासकारांनी असे म्हटले आहे की, पायथॅगोरिअन्सनी गणितात बरीच प्रगती साधली होती. उदा.,

(प्रत्येक त्रिकोणाचे अंतर्गत कोन दोन काटकोनांएवढे असतात) हा सिद्धान्त शोधून काढण्याचे श्रेय पेरिपटेटिक** युडेमस पायथॅगोरिअन्सना देतो. हे विधान ते पुढील रीतीने सिद्ध करतात असे तो म्हणतो : समजा, ABC हा एक त्रिकोण आहे. DE ही रेषा A मधून BC ला समांतर काढली आहे असे समजा. मग BC व DE समांतर आहेत त्याअर्थी ऑल्टर्नेट कोन समान असणार. तेव्हा DAB हा ABC शी समान असणार आणि EAC हा ACB शी समान असणार. दोन्ही बाजूंना BAC ची

* ॲरिस्टॉटलने मानलेली कारणे : आकारिक कारण (फॉर्मल), साध्यकारण (फायनल), कर्तृकारण (एफिशिअन्ट) आणि उपादान कारण (मटीरिअल) अशी ही चार कारणे आहेत.

** पेरिपटेटिक : ॲरिस्टॉटलचे अनुयायी

भर घालूया. मग DAB, BAC, CAE हे कोन, म्हणजे DAB, BAE हे कोन म्हणजे दोन काटकोन, हे ABC ह्या त्रिकोणाच्या तिन्ही कोनांशी समान आहेत. तेव्हा त्रिकोणाचे तीन कोन दोन काटकोनांशी समान असतात.



(प्रॉक्लस, कॉमेन्टरी ऑन युक्लिड ३७९.१-१६)

पायथॅगोरिअन गणितातील सर्वांत प्रसिद्ध गोष्ट म्हणजे 'पायथॅगोरसचा सिद्धान्त' म्हणून ओळखला जाणारा सिद्धान्त :

"काटकोन त्रिकोणाच्या कर्णावरील चौरस हा इतर दोन्ही बाजूंवरील चौरसांच्या एवढा असतो." ह्या विषयाचा प्राचीन इतिहास नमूद करण्याची हौस असलेल्या लोकांचे म्हणणे आपण ऐकले तर ह्या सिद्धान्ताचे श्रेय ते पायथॅगोरसला देतात आणि हा शोध लागल्यानंतर त्याच्या प्रीत्यर्थ त्याने एक बैल बळी देऊन याग केला असे सांगतात असे आढळून येते.

(कित्ता 426.1-9)

ह्या गोष्टीवर सामान्यपणे विश्वास ठेवण्यात येत नाही; किंबहुना पायथॅगोरिअन्सनी गणिताच्या तांत्रिक बाजूत फारशी भर घातली नाही असे मानण्याकडे आज बहुतेक अभ्यासकांचा कल आहे. ॲरिस्टॉटलच्या म्हणण्याप्रमाणे ते खगोलशास्त्रात संख्यांचे उपयोजन करीत. फिलोलॉसच्या प्रकरणात आपल्याला 'प्रति-पृथ्वी' परत आढळून येईल. येथे, ॲरिस्टॉटलपासून घेतलेल्या दुसऱ्या उताऱ्यात, 'ग्रहगोलांच्या संगीताची' (म्युझिक ऑफ् ध स्फिअर्स) उपपत्ती दिली आहे.

ह्यावरून हे स्पष्ट आहे की, (ग्रहगोल) भ्रमण करताना, त्यांचे ध्वनी सुसंवादी असल्यामुळे, एक स्वरमेळ (हार्मनी) निर्माण करतात हे विधान म्हणजे एक चतुर आणि कल्पक उपपत्ती असली तरी ती असत्य आहे. काहींना असे वाटते की एवढ्या आकारमानाच्या वस्तू जेव्हा फिरतात तेव्हा त्या ध्वनी निर्माण करीत असणारच. कारण येथल्या वस्तूंचे आकारमान जरी तेवढे नसले आणि त्या तेवढ्या वेगाने फिरत नसल्या तरी त्यांच्या बाबतीतही हेच घडते. (त्या ध्वनी निर्माण करतात.) जेव्हा सूर्य आणि चंद्र, आणि एवढ्या आकारमानाचे तारे एवढ्या वेगाने फिरतात, तेव्हा ते एक प्रचंड ध्वनी निर्माण करीत नसतील हे अशक्य आहे. एवढे प्रस्थापित करून, आणि त्यांच्या अंतरांचा विचार केला असता त्यांच्या त्यांच्या वेगांचे परस्परांशी असलेले प्रमाण सुसंवादी स्वरांच्या प्रमाणाएवढे आहे असा निष्कर्ष काढून ते असे म्हणतात की, ज्या अर्थी आकाशातील गोल वर्तुळात फिरतात त्या अर्थी ते सुसंवादी ध्वनी निर्माण करीत असणार. हा ध्वनी आपल्याला ऐकू येत नाही हे अयुक्तिक आहे असे वाटणे शक्य असल्यामुळे ते असे म्हणतात की, (आपल्याला ध्वनी ऐकू येत नाही ह्याचे) कारण असे की हा ध्वनी आपल्या जन्माच्या क्षणापासून आपल्या सोबत असतो. असे असल्यामुळे त्याच्या विरोधी असलेली जी नीरवता (शांतता) आहे तिच्या अनुरोधाने त्याची ओळख वेगळेपणे पटत नाही; (कारण ध्वनी आणि नीरवता ह्या एकमेकांच्या अपेक्षेने वेगळ्या म्हणून ओळखण्यात येतात.) तेव्हा सवयीमुळे (आजूबाजूच्या) ध्वनीविषयी अविकारी असलेल्या लोहारांच्या अवस्थेत माणसे असतात.

(ॲरिस्टॉटल, ऑन ध हेवन्स, 290 b 12-29)

ॲरिस्टॉटलचे आणखी चार उतारे येथे देणे इष्ट ठरेल; त्यांतील तीन विश्वोत्पत्तिशास्त्राविषयी आहेत आणि एक आत्म्याविषयी आहे.

निसर्ग-तत्त्वज्ञानाला ज्यांनी अर्थपूर्ण योगदान केले आहे असे मानण्यात येते त्या सर्वांनी अनंताचे (इन्फिनिट) काही ना काही वर्णन केले आहे आणि अस्तित्वात असलेल्या वस्तूंचे आदितत्त्व अशा साधारण स्वरूपात ते प्रस्थापित केले आहे. पायथॅगोरिअन्स आणि प्लेटो यांच्यासारख्या काहींनी, ते स्वरूपतःच एक तत्त्व आहे असे स्थान त्याला दिले आहे; अनंत स्वतःच एक द्रव्य म्हणून अस्तित्वात असते, इतर कशाचा धर्म म्हणून नव्हे, असे ते मानतात. पायथॅगोरिअन्स त्याला इंद्रियगोचर वस्तूंमध्ये स्थान देतात [कारण ते संख्यांना (वस्तूहून) वेगळे मानीत नाहीत] आणि आकाशापलीकडला अवकाश अनंत आहे असे ते म्हणतात.

(ॲरिस्टॉटल, फिजिक्स, 203 a 1-8)

पायथॅगोरिअन्सनीही असे म्हटले आहे की, शून्य (रिक्तता, व्हाइड) अस्तित्वात आहे; आणि ते अनंत उच्छ्वासातून आकाशात शिरते. जणू काही नैसर्गिक वस्तूमध्ये भेद करणारे आणि सलग वस्तूमधील वेगळेपणाचे आणि भेदाचे

अनुक्रमणिका

तत्त्व असलेले जे शून्य आहे ते आकाशाकडून प्रत्यक्षात श्वासाद्वारा आत ओढून घेतले जाते. ही गोष्ट प्रथम संख्यांमध्ये होते असे ते मानतात; कारण त्यांच्या स्वरूपांना (एकमेकांपासून) ते वेगळे करते.

(कित्ता, 231b 22-27)

आपल्या 'फिजिक्स'च्या चवथ्या प्रकरणात ॲरिस्टॉटलने म्हटले आहे :

पायथॅगोरिअन्ससुद्धा शून्य आहे, आणि ते अनंत श्वासाद्वारा आकाशात शिरते असे म्हणत असत; जणू काही आकाश श्वास आत घेतात.

आणि आपल्या 'पायथॅगोरसच्या तत्त्वज्ञानाविषयी' ह्या ग्रंथाच्या पहिल्या प्रकरणात त्याने असे लिहिले आहे की आकाश एक आहे आणि ते, अनंतापासून ते काल आणि श्वास आणि प्रत्येक वस्तूच्या स्थानात नित्य भेद करणारे जे शून्य आहे ते (ह्या तिन्ही गोष्टी) आत घेते.

(स्टोबिअस, ॲन्थॉलॉजी, I xviii ic)

पायथॅगोरिअन्स जे म्हणतात त्याचाही हाच अर्थ होतो असे दिसते. कारण त्यांतील काहीजण म्हणतात की, हवेत फिरणारे सूक्ष्म कण (मोट्स) हे आत्मे आहेत, इतर म्हणतात त्यांचे चलनवलन ज्यामुळे होते ते आत्मे आहेत. आणि जर (सर्वत्र) पूर्ण स्तब्धता असली तरी ते सतत फिरत असल्यासारखे कसे दिसतात हे आपण पाहिले आहे.

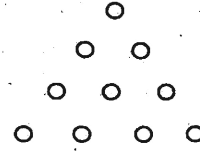
(ॲरिस्टॉटल, आत्म्याविषयी, 404 a 16-20)

संख्याविषयीच्या गुढवादाच्या बाबतीत सूत्रवादी आणि वैज्ञानिक हे एकमेकांच्या जवळ आल्यासारखे दिसतात. कित्येक पायथॅगोरिअन्स संख्याविषयीचा हा खेळ अतिरेकीपणे तपशिलात जाऊन खेळत होते :

संख्या ही, द्रव्ये आणि त्यांचे अस्तित्व ह्यांची कोणत्याप्रकारे कारणे आहेत हेही त्यांनी निश्चित केले नाही. त्या सीमा आहेत का? (जसे बिंदू हे परिमाणांच्या (मॅग्निट्यूड) सीमा असतात?) कशाची काय संख्या असते (माणसाची ही संख्या, घोड्याची ही संख्या) हे युरिटसने अशा रीतीने निश्चित केले : लोक जसे संख्यांची चौरसामध्ये किंवा oblong मध्ये रचना करतात त्याप्रमाणे त्याने गोट्या घेऊन वनस्पतींच्या आकाराबरहुकूम त्यांची रचना केली.

(ॲरिस्टॉटल, मेटॅफिजिक्स, 1092 b 8-13)

ह्या संख्याशास्त्राच्या केंद्रस्थानी 'टेट्रॅक्टिस' किंवा 'चौघांचा समूह' होता. हा चार संख्यांचा बनला होता आणि त्या सर्व मिळून दहा ही संख्या होते. दहा ही परिपूर्ण संख्या आहे; महत्त्वाच्या सांगीतिक प्रमाणांचा तिच्यात अंतर्भाव होतो आणि एका परिपूर्ण त्रिकोणात तिची रचना करता येते.



पायथॅगोरिअन्सविषयी असे म्हणत की, ते

सतत वाहणाऱ्या निसर्गाच्या मूळांचा जो उगम
तो टेट्रॅक्टिस ज्याने आमच्या पिढीला आणून दिला

त्याची शपथ वाहत.

(आयाम्ब्लिकस, ऑन ध पायथॅगोरिअन वे ऑफ् लाइफ, 162)

प्रा. आ.ह. साळुंखे यांच्या चार्वाकदर्शनाविषयी

प्रदीप गोखले

*नवभारत*च्या वर्ष ४७, अंक ४-५-६ या अंकांत प्रसिद्ध झालेला डॉ. आ.ह. साळुंखे यांचा प्रदीर्घ लेख वाचनात आला. प्रा. दीक्षितांच्या एकेका युक्तिवादाला उत्तर देताना त्यांनी आपल्या तरल चिकित्साबुद्धीचा जो कस लावला आहे. त्याला तोड नाही. प्रा. दीक्षित हे अद्वैतवेदान्ताचे समर्थक व चार्वाकदर्शनाचे विरोधक तर आहेतच; पण लौकिक व्यवहाराच्या संदर्भात ते वैदिक किंवा ब्राह्मणी संस्कृतीचेही समर्थक असावेत असे त्यांच्या लिखाणावरून काही वेळा जाणवते. अर्थात वैदिक ब्राह्मणी संस्कृतीच्या नावाखाली जे जे चालते त्या साऱ्याचे ते समर्थक असतील असे नाही. त्यामुळे एकूणच वैदिक/ब्राह्मणी संस्कृतीचे प्रतिनिधी म्हणून त्यांच्यावर टीकास्त्र उगारण्याचा डॉ. साळुंखेंचा पवित्रा अभिनिवेशी वाटतो. पण त्यामुळे त्यांच्या युक्तिवादांकडे आणि त्याद्वारा चार्वाकदर्शनाची बाजू अधिक स्पष्ट व प्रगल्भ स्वरूपात पुढे आणण्याच्या त्यांच्या कार्याकडे दुर्लक्ष होऊ शकेल. तसे ते होता कामा नये असे वाटते. त्यांच्या या मौलिक कार्याबद्दल प्रथम त्यांचे अभिनंदन.

भारतीय तत्त्वज्ञानाचा विद्यार्थी म्हणून व चार्वाकदर्शनाचा एक चाहता म्हणून मी त्यांच्या आकलनाचा विचार करतो तेव्हा चार्वाक-दर्शनाच्या एका मध्यवर्ती संप्रदायाची त्यांनी केलेली साक्षेपी मांडणी मला जशी आदरणीय वाटते, तसाच दुसऱ्या बाजूने त्यांच्या चार्वाकदर्शनाच्या मांडणीत एकारलेपणा जाणवतो. त्यांना जी चार्वाकदर्शनाची रूपरेषा अभिप्रेत आहे ती चार्वाकदर्शनाच्या एका महत्त्वाच्या संप्रदायाची रूपरेषा असू शकेल असे मला वाटते. पण एकूण चार्वाकदर्शनाची खरी भूमिका हीच आहे, तिच्यात फरक पडलेला नाही, किंवा चार्वाकमतवाद्यांनी मूलभूत बाबतीत वेगवेगळ्या भूमिका – एकाच काळी किंवा वेगवेगळ्या काळी – स्वीकारलेल्याच नाहीत असा सूर त्यांच्या मांडणीत आहे व तो मला पटत नाही. लोकायतपरंपरेतील विचारवैविध्य दुर्लक्षून तिची एकारलेली मांडणी लोकायतपरंपरेलाही न्याय देणारी ठरेल असे वाटत नाही.

वेदप्रामाण्य, ईश्वरवाद, कर्मसिद्धान्त, पुनर्जन्म, परलोकवाद या मतांवर चार्वाकांनी हल्ला केला. हा हल्ला जसा वैदिकांवर होता, तसा कर्मसिद्धान्त मानून मुक्तीचा मार्ग दाखविणाऱ्या बौद्ध व जैन श्रमणांवरही होता. हा वैचारिक हल्ला विविध प्रकारे शक्य होता व लोकायतपरंपरेशी नाते सांगणाऱ्या विविध विचारकांनी तो विविध प्रकारे केला असावा असे वाटते. त्यांतल्या काही प्रकारांना 'धूर्त चार्वाक', 'सुशिक्षित चार्वाक' अशा वेगवेगळ्या नावांनी जयंत वगैरेंनी संबोधले. धूर्त, सुशिक्षित ही विरुदे बाजूला ठेवली तरी चार्वाकांमधील विचारवैविध्याची जयंत इत्यादींनी दखल घेतल्याचे दिसते. हे विचारवैविध्य थोडक्यात असे दाखवता येईल –

१. परलोकवाद, ईश्वरवाद इत्यादी मतांवर हल्ला संशयवादी भूमिकेतून चढवता येईल. 'सर्वच प्रमाणे नाकारणे' असा हा संशयवादी पवित्रा जयराशिभट्टाने घेतलेला दिसतो. त्याने वेळोवेळी बार्हस्पत्यमताचे संदर्भ दिले आहेत व बृहस्पतीलाही न सुचलेले युक्तिवाद मांडत असल्याची भाषा केली आहे. तात्त्विक पातळीवर सर्व प्रमाण-प्रमेये नाकारूनही व्यावहारिक पातळीवर त्याने सर्व लौकिक व्यवहारांना अविचारितरमणीय म्हणून मान्यता दिली आहे. यातून तो लोकायतपरंपरेशी नाते जोडतो आहे हे स्पष्ट आहे.

२. 'प्रमाणांची संख्या व लक्षण निश्चित करता येत नाही हेच तत्त्व' मानणाऱ्या 'धूर्त चार्वाकां'चा उल्लेख जयंतभट्टाने केला आहे. हीही एक भूमिका आहे.

३. 'प्रत्यक्ष हेच एकमेव प्रमाण व अनुमानादी अप्रमाण' ही भूमिका *सर्वदर्शनसंग्रह* आदी ग्रंथांतून मांडली आहे. तेथेच, 'एक प्रकारचे अनुमानही प्रमाण' असे म्हटलेले नाही. तेव्हा ही लोकायतिकांची एक पर्यायी भूमिका म्हणता येईल.

४. 'प्रत्यक्ष हेच प्रमाण नव्हे तर उत्पन्नप्रतीति अनुमानही प्रमाण' अशी भूमिका जयंतभट्टाने सुशिक्षिततरांच्या नावाने नोंदली आहे. हीही एक पर्यायी भूमिका होईल.

५. 'प्रत्यक्षाबरोबर लोकप्रसिद्ध अनुमानही प्रमाण' अशी भूमिका पुरंदराने मांडल्याचे कमलशीलाने *तत्त्वसंग्रहपंजिके*त म्हटले आहे. हीही एक पर्यायी भूमिका होईल.

६. देहात्मवादाबाबतही अशाच पर्यायी भूमिका शक्य आहेत. देह हाच आत्मा (मग मृतदेहही आत्म्यासारखाच महत्त्वाचा

या त्यातून निघणाऱ्या निष्पत्तीसह) ही एक भूमिका होईल. छान्दोग्यातील विरोचनाने स्वीकारलेले मत याच्या जवळपास येईल.

७. चैतन्यविशिष्ट शरीर हाच आत्मा ही सुशिक्षित चार्वाकांची म्हटली गेलेली भूमिका – जिला डॉ. साळुंखे चेतनदेहात्मवाद असे सार्थपणे म्हणतात – ही जास्त परिष्कृत भूमिका होईल.

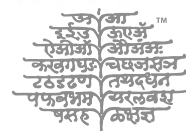
डॉ. साळुंखे वरीलपैकी (१) व (२) या भूमिका चार्वाकांच्या असतील हे ठामपणे नाकारतील. (३) व (५) या भूमिकांचा समन्वय करून ती समन्वित भूमिका ते चार्वाकांची मानतात. (६) व (७) या भूमिकांपैकी (७) ही भूमिका चार्वाकांची मानतात. (४) व (५) या भूमिकांमध्ये ते फरक करताना दिसत नाहीत. ते जी भूमिका चार्वाकांची मानतात तीच त्यांची प्रथमपासूनची भूमिका होती व 'दर्शनांच्या ऐतिहासिक विकासक्रमानुसार' ती उत्तरोत्तर स्पष्ट होत गेली असे ते मानत असावेत. पण त्यात एक अडचण आहे.

नवभारत अंकाच्या पृ. ८०-८१ वर 'दर्शनांचा ऐतिहासिक विकासक्रम' कसा असतो ते डॉ. साळुंखे सांगतात. त्यांची ती मांडणी दर्शनांच्या खऱ्याखुऱ्या विकासावर/बदलावर नेमका प्रकाश टाकीत नाही. "एखाद्या दार्शनिकाने काही भूमिका मांडावी. त्या भूमिकेवर दुसऱ्या कुणीतरी आक्षेप घ्यावेत. त्यानंतर पहिल्या दार्शनिकाने अथवा त्याच्या बाजूच्या कोणीतरी आपली भूमिका स्पष्ट करावी. आपल्या भूमिकेबद्दल कोणाचे काही गैरसमज झाले असतील तर योग्य ते स्पष्टीकरण देऊन ते गैरसमज दूर करावेत असा हा विकासक्रम आहे." यात काही महत्त्वाच्या शक्यता सुटल्या आहेत. मूळ ग्रंथकाराच्या भूमिकेचे समर्थन करताना त्यात काही तात्त्विक किंवा व्यावहारिक दृष्ट्या अडचणीच्या, गैरसोईच्या जागा आल्यास मूळ भूमिकेत बदल करणे, पण तरीही ही नवी भूमिका हीच मुळातली भूमिका आहे – आपण मुळापासून ढळलेलो नाही – असे दाखविणे हेही दर्शनेतिहासात झाले आहे. म्हणजे दर्शनाच्या 'विकासाचा' भाग म्हणून मूळ भूमिकेत बदलही झाले आहेत व तरीही दर्शनाची 'आयडेंटिटी' टिकविण्याचा प्रयत्न झाला आहे. उदा., वैशेषिकसूत्रात नसलेला ईश्वरवाद *प्रशस्तपादभाष्यात* आला आहे. तेथे न स्वीकारलेला अभावपदार्थ नंतर स्वीकारला गेला आहे. न्यायदर्शनातही, ईश्वराचा उल्लेख प्रमेयांच्या मूळ यादीत नसतानाही पुढे ईश्वर हे एक महत्त्वाचे प्रमेय होऊन बसले आहे. याच पद्धतीने चार्वाकदर्शनात मुळातील प्रमाणविचार तसेच देहात्मवाद कालांतराने बदलणे व तरीही 'चार्वाकांचा प्रमाणविचार/देहात्मवाद' ही त्याची आयडेंटिटी टिकविण्याचा प्रयत्न झालेला असणे सहज शक्य आहे. तेव्हा पुरंदराने 'लोकप्रसिद्ध अनुमान चार्वाकांनाही मान्य आहेच' असे म्हटले आहे 'काही चार्वाकांना' असे म्हटलेले नाही, एवढ्यावरून तेच चार्वाकदर्शनाचे मूळ किंवा खरे मत असले पाहिजे असा दावा करणे अडचणीचे आहे.

पण दर्शनाच्या विकासक्रमाचा विचार करताना चार्वाकदर्शनाच्या संदर्भात आणखीही एका पद्धतीने विचार व्हावयास हवा. बहुतेक आस्तिकदर्शनांचा विकास त्या त्या दर्शनाच्या मूळ सूत्रवाङ्मयाचे प्रामाण्य स्वीकारून, मूळ सूत्रकाराला आप्त व जवळजवळ सर्वज्ञ मानून व त्याच्या साहित्याचा मागोवा घेत घेत झाले आहे. हे त्या त्या दर्शनातील शब्दप्रामाण्यनिष्ठेशी सुसंगत आहे. चार्वाकदर्शन हे या अर्थाने शब्दप्रमाणनिष्ठ नाही. चार्वाकमताचा (म्हणजे समजा, ईश्वर, परलोक इत्यादी नाकारणाऱ्या इहवादी मताचा) विकास नेहमी बृहस्पतिसूत्रांचे प्रामाण्य स्वीकारून व त्या सूत्रांच्या चौकटीतच झाला पाहिजे असे वातावरण चार्वाकविचारवंतांमध्ये असणे शक्य वाटत नाही. त्यामुळे चार्वाकमताच्या इतिहासात बुद्धिप्रामाण्य व विचारस्वातंत्र्य गृहीत असल्याने विचारवैविध्य येण्याची शक्यता जास्त आहे व तरीही हे विचारवैविध्य सांभाळून हे विचारवंत व्यापक अर्थाने बृहस्पतीच्या परंपरेत स्वतःचा समावेश करणेही शक्य आहे. अर्थात अशा विविध भूमिका मांडणाऱ्या चार्वाकांनी स्वतःला धूर्त, सुशिक्षित अशी विरुदे लावून घेतली नसतील, ती त्यांच्या विरोधकांनी लावली असतील हे डॉ. साळुंखेंचे निरीक्षण बरोबर वाटते. पण लौकिक अनुमानासह अनुमान प्रमाण नाकारणारा चार्वाकपंथ नव्हताच हा त्यांचा दृष्टिकोण मात्र हट्टाग्रही वाटतो.

उत्पन्नप्रतीती/लौकिक/लोकप्रसिद्ध अनुमान

सुशिक्षिततर चार्वाकांचे जे मत डॉ. साळुंखे व प्रा. दीक्षितांनी उल्लेखिले आहे, त्याचे अधिक स्पष्टीकरण आवश्यक वाटते. जयंतभट्टाने उल्लेखिलेले उत्पन्नप्रतीतिअनुमान व पुरंदराने सांगितलेले लोक-प्रसिद्ध अनुमान हे एकच आहे असे धरून दोघांनी विवेचन केले आहे. उत्पन्नप्रतीति म्हणजे, 'ज्यासंबंधाने पूर्वी अनुभव आला आहे' असे. तर उत्पाद्यप्रतीति म्हणजे 'ज्यासंबंधाने अनुभव आलेला नाही, तर आणून द्यावयाचा आहे.' यानुसार ज्या विषयाचा प्रत्यक्षानुभव आला आहे, त्याच (म्हणजे तज्जातीय) विषयाचे नव्या ठिकाणी अनुमान हे 'उत्पन्नप्रतीति' होईल व ज्याचा पूर्वी कधी अनुभव आलेला नाही (तर या अनुमानानेच जणू त्याची प्रतीती घडवायची आहे) अशा





विषयासंबंधीचे अनुमान 'उत्पाद्यप्रतीति' होईल. या भूमिकेतून पाहता अनेक 'ऐहिक' या अर्थाने लौकिक मानल्या जाणाऱ्या गोष्टींविषयीचे अनुमानही उत्पन्नप्रतीति ठरणार नाही. उदाहरणार्थ, परमाणुविषयक, ज्ञानेंद्रियविषयक, स्वतःखेरीज इतरांना होणारी जाणीव याविषयीचे अनुमान ही उत्पन्नप्रतीति नाहीत. पण ती 'लौकिक मार्गाचे अतिक्रमण करून जाणारीही' नाहीत या अर्थाने पुरंदराने त्यांना लोकप्रसिद्ध म्हणून मान्यता दिली असती असे वाटते. तेव्हा 'लोकप्रसिद्ध अनुमानाचा स्वीकार' ही 'उत्पन्नप्रतीति अनुमानाचा स्वीकार' यापेक्षा व्यापक भूमिका आहे असे वाटते. पण चार्वाकदर्शनांतर्गत मतमतांतरांच्या ढोबळ तसेच सूक्ष्म छटा असतील अशा भूमिकेतून साळुंखे चार्वाकदर्शनाचा विचार करताना दिसत नाहीत. आणि प्रा. दीक्षितांनीही उत्पन्नप्रतीति अनुमान व लोकप्रसिद्ध अनुमान या विशिष्ट संदर्भात चार्वाकदर्शनांतर्गत मतभिन्नतेची शक्यता विचारात घेतलेली नाही असे दिसते.

हे विशिष्ट अनुमानाच्या स्वीकाराबाबत झाले. चार्वाकदर्शन हे त्याच्या अनुमानविरोधाबद्दलही प्रसिद्ध आहे. या दोन भूमिकांमध्ये समन्वय साधण्याचा प्रयत्न जरी डॉ. साळुंखेंनी केला असला (व मीही वेगळ्या प्रकारे माझ्या '*चार्वाकवाद व अद्वैतवाद*' या पुस्तकात केला असला) तरी सर्व चार्वाकपंथीयांना असा समन्वय अभिप्रेत असेलच असे नाही. कारण ईश्वर, पुनर्जन्म, परलोक इत्यादींचा निषेध करण्यासाठी ज्याप्रमाणे विशिष्ट अनुमानांचाच प्रमाण म्हणून स्वीकार हा एक उपयुक्त पवित्रा ठरू शकतो त्याप्रमाणे अनुमान-प्रामाण्यालाच नकार हाही होऊ शकतो.

चार्वाकांचा अनुमानविरोध

चार्वाकांच्या अनुमानविरोधाचा आढावा घेताना डॉ. साळुंखे तसेच प्रा. दीक्षित यांचा दृष्टिकोण अनैतिहासिक वाटतो. उत्तरकालीन न्यायदर्शनाने स्वीकारलेले अनुमानप्रमाणाचे विशिष्ट स्वरूप दोघांनी गृहीत धरले आहे व त्यासंबंधी चार्वाकांनी घेतलेले आक्षेप हे एकूणच चार्वाकदर्शनाचे प्रथमपासूनचे आक्षेप आहेत असे समजून त्यांची चर्चा केली आहे. वस्तुतः न्यायदर्शनाच्या इतिहासात अनुमानाप्रमाणाचे स्वरूप उत्तरोत्तर विकसित होत गेले असून त्यात व्याप्तीचा समावेश धर्मकीर्ती या बौद्ध-नैयायिकाच्या प्रभावाने धर्मकीर्त्युत्तर काळात झाला आहे. साहजिकच चार्वाकांनी 'व्याप्ती सिद्ध होत नाही' हा महत्त्वाचा आक्षेप त्यानंतर घेतलेला आहे. त्यामुळे 'ह्यूमने जी विगमनाची समस्या म्हणून निर्माण केली तिची मांडणी चार्वाकांनी दोन हजार वर्षे आधी केली होती' या दीक्षितांच्या (पृ. ७९ वर उद्धृत केलेल्या) मतात 'दोन हजार' ऐवजी 'तेराशे' आकडा ठीक दिसला असता. त्याचप्रमाणे 'व्याप्ती असल्याशिवाय अनुमान होऊच शकत नाही.' हे डॉ. साळुंखेंचे मत (पृ. ८५) धर्मकीर्तीपासूनच्या अनुमानसंकल्पनेला लागू केले असते तर ठीक दिसले असते.

अर्थात धर्मकीर्तीपूर्वी केल्या जाणाऱ्या अनुमानात हेतू व साध्य यांच्यात व्याप्तिसंबंधच नव्हता असा त्याचा अर्थ नाही. तर अनुमानात दृष्टान्त असावा लागतो याची कल्पना असली तरी सर्वसमावेशक व्याप्तिसंबंध (धर्मकीर्तीच्या भाषेत 'सर्वोपसंहारेण व्याप्तिः') असावा लागतो अशी कल्पना नव्हती. त्यामुळे अशी व्याप्ती सिद्ध होते की नाही हा प्रश्नही चर्चेला येण्याचा संभव नव्हता. चार्वाकांचे व्याप्तिखंडन व त्यावर आधारित अनुमानचिकित्साही साहजिकच धर्मकीर्तीनंतरच्या साहित्यात आढळते. पण ही अनुमानचिकित्सा चार्वाकांना जणू प्रथमपासून अभिप्रेत होती अशी मांडणी प्रा. दीक्षित व डॉ. साळुंखे – दोघांनी केली आहे.

अनुमानविरोध व लौकिक अनुमानाचा स्वीकार यांच्यात समन्वय करण्याची जी डॉ. साळुंखेंची पद्धती आहे त्याबाबतही एक शंका नोंदवतो. 'तात्त्विक पातळीवर अनुमानाला विरोध' व 'व्यावहारिक पातळीवर लौकिक अनुमानाचा स्वीकार' ही समन्वयाची पद्धत (सुशिक्षित) चार्वाकांबाबत असा गैरसमज निर्माण करू शकेल की, हे चार्वाक तत्त्व आणि व्यवहार यांत फारकत करतात. त्याऐवजी माझी मांडणी अशी आहे की, प्रमाण हा शब्द 'ज्ञानसाधन' आणि 'हमखास यथार्थज्ञान देणारे साधन' अशा दोन्ही अर्थांनी वापरला गेला आहे. पैकी पहिल्या अर्थाने हे चार्वाक अनुमान हे प्रमाण मानतील तर दुसऱ्या अर्थाने अप्रमाण मानतील अशी मांडणी केल्यास 'तत्त्वतः एक भूमिका व व्यवहारतः दुसरी' असा दुटप्पीपणा चार्वाकांवर आरोपित करण्याची जरुरी पडत नाही. कारण दोन्ही भूमिकांचे स्वरूप तात्त्विकच ठरते, आणि या दोन्ही तात्त्विक भूमिका व्यवहाराशी सुसंवादी मानता येतात. अर्थात माझ्या दृष्टीने हा प्रश्न चार्वाकदर्शनाच्या पुनर्रचनेचा आणि पुनर्मांडणीचा आहे. मूळ चार्वाकदर्शनाच्या उत्खननाचा नाही.

अनुक्रमणिका

प्रतिसाद – २

ज्ञानमीमांसेविषयी

मे.पुं. रेगे

प्रा. कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर यांच्या 'परंपरागत ज्ञानमीमांसा परिपूर्ण आहे काय?' ह्या निबंधातील (*नवभारत*, जून-जुलै १९९६) विवेचनावरील माझ्या काही शंका येथे नमूद करीत आहे. त्याचे निरसन त्यांनी किंवा इतर कुणी केले तर ह्या निबंधाच्या विषयावर अधिक प्रकाश पडेल असे मला वाटते.

अर्जुनवाडकरांचा मुख्य मुद्दा असा आहे की, परंपरागत ज्ञानमीमांसेत ज्ञानाचे दोन प्रकार मानलेले आहेत : यथार्थ ज्ञान आणि अयथार्थ ज्ञान. घटाचे (तो) घट आहे असे ज्ञान झाले तर ते यथार्थ ज्ञान असते व ही प्रमा होय. घटाविषयी ती अमूक प्रकारची वस्तू आहे की तमूक प्रकारची वस्तू आहे अशी संशयात्मक चित्तवृत्ती असली किंवा तो पट आहे असे ज्ञान (समजूत) असले तर हे अयथार्थ ज्ञान होय; ही अप्रमा होय. ज्ञानाचे प्रमा आणि अप्रमा असे जे दोन प्रकार परंपरागत ज्ञानमीमांसेत कल्पिलेले आहेत त्यांच्याहून ज्ञानाचा आणखी एक प्रकार स्वीकारणे आवश्यक आहे असे अर्जुनवाडकरांचे म्हणणे आहे. हा तिसरा प्रकार म्हणजे इच्छानुवर्ती ज्ञान. हे ज्ञान काही संकेतांवर आधारलेले असते आणि हे संकेत आपण आपल्या इच्छेने स्वीकारलेले असतात. ह्यामुळे ह्या ज्ञानाचे 'इच्छानुवर्ती' हे वर्णन योग्य ठरते. अर्जुनवाडकरांची भूमिका थोडक्यात अशी आहे.

'इच्छानुवर्ती ज्ञान' ह्या संकल्पनेविषयी काही प्रश्न मला उपस्थित करायचे आहेत. एका शाब्दिक मुद्द्याचा निर्देश करून तो बाजूला सारू. 'ज्ञान' हा संस्कृत पारिभाषिक शब्द यथार्थ ज्ञान किंवा प्रमा, व अयथार्थ ज्ञान किंवा अप्रमा ह्या दोहीसाठी वापरला जातो. त्याचा समानार्थी इंग्रजी शब्द 'knowledge' (आणि संबंधित क्रियापद to know) अशा रीतीने वापरले जात नाहीत. एखाद्या माणसाला 'पृथ्वी सपाट आहे' हे knowledge आहे (किंवा He knows that the earth is flat) असे म्हणत नाहीत. अप्रमाण, असत्य असे ज्ञान असत नाही. जर ज्ञानाचा आशय असत्य असेल तर ते ज्ञानच नसते. ती केवळ समजूत असते. समजुती सत्य असतात किंवा असत्य असतात. पण एखाद्या समजुतीला ज्ञान हा दर्जा प्राप्त व्हावयाचा असेल तर त्याची एक अट अशी की, ती समजूत सत्य असली पाहिजे. मराठीतही 'ज्ञान', 'जाणणे', 'माहीत असणे' हे शब्दप्रयोग ह्याच रीतीने आपण वापरतो. " 'सूर्य पृथ्वीभोवती फिरतो' हे ज्ञान भास्कराचार्यांना होते, किंवा ही गोष्ट ते जाणीत; ती त्यांना माहीत होती" असे आपण म्हणणार नाही. " 'सूर्य पृथ्वीभोवती फिरतो' अशी त्यांची समजूत होती, असे त्यांना वाटत होते, अशी त्यांची धारणा होती" असे म्हणू. पण, पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते अशी भास्कराचार्यांची समजूत होती असे जर असेल तर " 'पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते' हे *ज्ञान* भास्कराचार्यांना होते" असे म्हणायला आपण मोकळे राहू. सध्या संस्कृत दार्शनिक परिभाषेप्रमाणे ज्ञान हे प्रमाण किंवा अप्रमाण असते असे म्हणण्याचे स्वातंत्र्य आपण बाळगू.

आता (यथार्थ असू शकते किंवा अयथार्थ असू शकते असे) ज्ञान घेतले तर ते यथार्थ आहे की नाही हा प्रश्न त्याच्याविषयी उपस्थित करणे नेहमीच युक्त असते. आणि हा प्रश्न ज्याच्याविषयी उपस्थित करणे युक्त नसते ती चित्तवृत्ती (किंवा ज्ञात्याची वृत्ती किंवा स्थिती) ज्ञात नसते. ह्या अर्थाने ज्ञान हे वस्तुतंत्र असते. म्हणजे ज्या वस्तूविषयीचे ज्ञान असेल ती वस्तू कशी आहे ह्याचे माप लावून ते ज्ञान सत्य, यथार्थ आहे की नाही हे ठरते. समजा, एखाद्या खुजा, किरकोळ शरिराच्या माणसाला ताडमाड उंच असलेल्या माणसाबद्दल आदर वाटतो. "हा आदर सत्य आहे का? यथार्थ आहे का?" असा प्रस्न विचारता येत नाही. 'असा आदर वाटणे योग्य आहे का?' असा प्रश्न विचारता येईल. म्हणून आदर ही चित्तवृत्ती हे ज्ञान नव्हे. 'खोटा आदर' म्हणजे आदर नसता दांभिकपणे दाखविलेला आदर.

इच्छानुवर्ती ज्ञान सामाजिक संकेतांवर आधारलेले असते, ते ज्ञान असते, म्हणजे अमूक अमूक प्रकारच्या वस्तू *आहेत*, त्यांचे स्वरूप असे असे *आहे* अशा आकाराचा ह्या अनुभवाचा आशय असतो, (वस्तूविषयीच्या काही भावना, त्यांच्याविषयी धारण करण्यात आलेली वृत्ती असे ह्या अनुभवाचे स्वरूप नसते,) आणि असा हा ज्ञानरूप अनुभव असला तरी त्याचा आशय सत्य, यथार्थ आहे का असा प्रश्न उपस्थित करता येत नाही; असा प्रश्न उद्भवत नाही कारण त्याच्या बुडाशी असलेले संकेत स्वीकारलेले असण्यात त्या ज्ञानाचे प्रामाण्य सामावलेले असते, हे संकेत स्वीकारलेले आहेत असे दिसून आले की त्यानेच ते

अनुक्रमणिका

ज्ञान प्रमाण आहे असे सिद्ध होते. ह्याच्या पलीकडे जाऊन ज्या वस्तूविषयीचे ते ज्ञान आहे त्या वस्तूच्या स्वतःच्या स्वरूपाचा निकष लावून ते ज्ञान कितपत प्रमाण आहे हे ठरवायला ज्ञानाच्या ह्या प्रकारात अवसरच नसतो, कारण ह्या वस्तूचे अस्तित्व आणि स्वरूप ह्या संकेतांनीच निर्माण केलेले असते असे अर्जुनवाडकरांना म्हणायचे आहे असे दिसते. अशा प्रकारच्या ज्ञानाची अनेक उदाहरणे त्यांनी दिली आहेत.

एक उदाहरण नाटकाचे. आता, नाटक करणे, पाहणे यामागे एक सामाजिक संकेत असतो ह्यात शंका नाही. रंगभूमीवर जे घडते, म्हणजे घडत आहे असे दाखविण्यात येते ते खरोखरच घडते असे आपण मानतो. दुष्यंत खरोखरच शकुंतलेच्या प्रेमात पडतो व पुढे तिची अवहेलना करतो. पण हे जे खरोखरच घडत असते ते नाटकात घडत असते, वास्तव जगात घडत नसते, सबंध नाटक हे नाटक म्हणून एका चौकटीत बसलेले असते, ही चौकट नाटकाला वास्तव जगापासून अलग काढते, रंगभूमीवरील दुष्यन्त इ. पात्रे नाटकाची चौकट फोडून वास्तव जगात शिरू शकत नाहीत, त्यात त्यांना स्थान असत नाही असेही आपण मानतो. हा संकेत ज्याला माहीत नाही तो नाटक पाहूच शकणार नाही. रंगभूमी ही जी जागा आहे ती वास्तव जगाचा एक भाग आहे. उदा. ती बांधायला किती खर्च आला ह्याचे ऑडिट होऊ शकते. परंतु तेथे नाटक सुरू झाले की ती जागा रंगभूमी बनते, मग तिच्यात नाटकाबाहेरील व्यक्तीला शिरता येत नाही आणि नाटकातील पात्रांना तिच्या बाहेर पडता येत नाही. नाटकात जे घडते ते नाटकात खरोखरच घडते पण जे जगात घडत नाही, जगातल्या एका नाटकात घडते असा नाटकाच्या मुळाशी असलेला संकेत आहे. कथाकादंबऱ्यांच्या मुळाशी असाच संकेत आहे. 'एक आटपाट नगर होते' हे वाक्य ऐकल्यावर, जर कुणी म्हणाला की हे नगर कुठे होते ते नकाशावर दाखव, तर त्याला, किंवा कादंबरीतल्या गोड नायिकेचा कादंबरीत जो तपशीलवार पत्ता दिला असेल त्याच्यावर तिला पोस्टाने पत्र पाठविणाऱ्याला, कथा-कादंबऱ्यांच्या मुळाशी असलेले संकेत माहीत नाहीत असे होईल. नाटक सुरू होते आणि संपते. ते संपते तेव्हा त्याचे विसर्जन होते. वास्तव जगात जे घडते ते संपल्यावर त्याचे विसर्जन होत नाही. ते घडून संपल्यानंतर पुढचे काही घडते आणि जे घडून संपले आहे ते वास्तव भूतकाळात जमा होते. तेव्हा नाटक करायला आणि पाहायला काही काही संकेतांचे अधिष्ठान आवश्यक आहे ह्यात शंका नाही. पण हे संकेत स्वीकारले की, त्यांच्यामुळे प्रमाण असे काही ज्ञान अवगत होते असे म्हणता येत नाही. उलट, ह्या संकेतांचे स्वरूप असे असते की, ते स्वीकारल्यामुळे नाटकात जे घडले असे दिसते ते कितपत प्रमाण आहे ह्याचा नाटकाबाहेर जाऊन विचार करताच येत नाही ही भूमिका आपण स्वीकारलेली असते.

भाषा सामाजिक संकेतांवर आधारलेली असते आणि हे संकेत ती भाषा ज्या जनसमूहाची आहे त्याच्या इच्छेने निर्माण झालेले असतात असे अर्जुनवाडकरांचे म्हणणे आहे आणि ते योग्यच आहे. पण ह्यापासून ते कोणता निष्कर्ष काढतात ते स्पष्ट नाही. ते म्हणतात, "ज्या शब्दार्थाच्या माध्यमातून ललित वाङ्मय हा परिणाम साधते त्यांचेही अन्योन्य संबंध ते शब्दार्थ वापरणाऱ्या समाजाच्या इच्छेवरच आधारलेले असतात.... ते स्वीकारण्यात आपण आपल्या इच्छेचाच वापर करीत असतो." आता अर्जुनवाडकरांना दाखवून द्यायचे आहे ते असे की, काही संकेत स्वीकारण्यातून (निदान काही वेळा) असे ज्ञान निर्माण होते की ते संकेत स्वीकारणाऱ्याला ते ज्ञान प्रमाण म्हणून स्वीकारावे लागते. ते प्रमाण आहे की नाही हा प्रश्न त्याच्या दृष्टीने उपस्थितच होत नाही. (इतर हा प्रश्न उपस्थित करू शकतात का? ह्यावर अर्जुनवाडकरांचे म्हणणे असे दिसते की, ते हा प्रश्न रास्तपणे (fairly) उपस्थित करू शकत नाहीत. कारण त्यांनीही स्वतःचे काही संकेत स्वीकारलेले असतात आणि त्याचा परिणाम म्हणून काही ज्ञान प्रमाण म्हणून स्वीकारलेले असते. ते जेव्हा हा प्रश्न उपस्थित करतात तेव्हा ते आपल्या संकेतांच्या भूमिकेवरून तो उपस्थित करीत असतात. संकेतशून्य अशा 'वस्तुनिष्ठ', 'सार्वत्रिक' भूमिकेवरून कुणीच अशा प्रश्न उपस्थित करू शकत नाहीत. तेव्हा, ह्या प्रश्नाचे त्यांनी काहीही उत्तर दिले तरी, ते त्यांच्या विशिष्ट, संकेतसापेक्ष भूमिकेवरून दिलेले असते. म्हणून संकेतनिरपेक्ष, सार्वत्रिक असे प्रामाण्य ह्या उत्तराला नसते.)

आता भाषेचे जे संकेत असतात ते, उदा., 'घोडा' ह्या मराठी शब्दाचा अर्थ अमूक अमूक प्रकारचा प्राणी असा आहे, ह्या स्वरूपाचे असतात. मराठी बोलणाऱ्याला असे संकेत स्वीकारावे लागतात. आता हे संकेत स्वीकारल्याने कोणते प्रमाण ज्ञान प्राप्त होते? तर मराठी शब्दांचे असे असे अर्थ होतात ह्या स्वरूपाचे ज्ञान प्राप्त होते. शिवाय असेही म्हणता येईल की, " 'घोडा' ह्या मराठी शब्दाचा अमूक प्रकारचा प्राणी असा अर्थ का होतो? असा त्याचा अर्थ होणे योग्य आहे का?" ह्या प्रश्नांना अर्थ नाही. 'घोडा' ह्या शब्दाचा अमूक प्रकारचा प्राणी असा अर्थ आहे हा संकेत मराठी भाषिकांनी स्वीकारला आहे आणि हा संकेत स्वीकारल्यामुळे ह्या मराठी शब्दाचा हा अर्थ आहे हे *ठरते*. त्याला अन्य गमक, पुरावा आवश्यक नसतो. हे सर्व ठीक आहे; पण समोरच्या प्राण्याला उद्देशून 'तो घोडा आहे' असे जर

अनुक्रमणिका

मी म्हटले तर ह्या वाक्याने मी केलेले विधान सत्य आहे की नाही हे केवळ 'घोडा' ह्या मराठी शब्दाच्या अर्थावरून ठरत नाही तर समोरच्या प्राण्याच्या स्वरूपावरूनही ठरते. तेव्हा भाषिक संकेत हे त्या त्या भाषेच्या शब्दांच्या अर्थाचे ज्ञान करून देत असले तरी वस्तूंच्या स्वरूपाचे ज्ञान करून देऊ शकत नाहीत.

थोडक्यात असे म्हणता येईल की, सामाजिक संकेत हे माणसांनी (विशिष्ट समाजाच्या घटकांनी) काय करावे ह्याचे नियमन करणारे असतात, काय सत्य आहे म्हणून मानावे ह्याचे नियमन करणारे नसतात. उदा. अमूक शब्द अमूक अर्थाने वापरावा, जिचा नवरा जिवंत आहे तिने अमूक अमूक अलंकार घालावे इ. धार्मिक विधी प्रसंगी पुरोहिताने समोर सुपारी ठेवली आणि हा गणपती आहे असे माना असे सांगितले तर, ती सुपारी म्हणजे, विधी संपुष्टात येईपर्यंत, गणपती असते ही गोष्ट खरी आहे. नाटकाला चौकट असते तशी विधीलाही एक चौकट असते. पण विधी म्हणजे नाटक नव्हे. गणपती आहे आणि त्याचे पूजन करणे योग्य, हितकर इ. आहे अशी श्रद्धा अगोदर असल्याशिवाय त्याचे पूजन करण्याचा आणि त्यासाठी काही संकेत स्वीकारण्याचा प्रश्नच उपस्थित होणार नाही. गणपती आहे ही श्रद्धा संकेतातून निर्माण होत नाही. गणपती आहे असे मानण्याचा संकेत स्वीकारूया असे म्हणून गणपती आहे अशी श्रद्धा निर्माण होणार नाही. अशी श्रद्धा कशी निर्माण होते आणि तिचे प्रामाण्य स्वीकारायला आधार काय आहे हे वेगळे प्रश्न आहेत. समाजात एखादा संकेत रूढ आहे की नाही हे त्या समाजातील व्यक्तींच्या वर्तनावरून शोधून काढता येते. पण गणपतीवरील श्रद्धा प्रमाण आहे की नाही हे कुणाच्या वर्तनावरून ठरविता येत नाही. त्यासाठी विश्वाचे स्वरूप काय आहे व ते माणसाला कसे कळते ह्याचा विचार करावा लागतो.

अक्षरवेध

गीतार्थ-दर्शन : कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर, 'आनंद आश्रम संस्था', २२ बुधवार पेठ, पुणे ४११ ००२; पृष्ठे ५२ + २००.

गीतेवर इतकी पुस्तके झाली आहेत की, एखादे नवे पुस्तक लिहिल्यावर त्यास एखादे अभिनव, लालित्यपूर्ण नाव देणे हेही अशक्य झाले आहे. कारण, सर्व काव्यात्म आणि अर्थगंभीर नावे संपून गेली आहेत. म्हणून प्रा. अर्जुनवाडकर यांसारख्या व्युत्पन्नमती लेखकालासुद्धा 'गीतार्थदर्शन' या सरळधोपट गद्य नावाशिवाय अन्य नाव आपल्या गीतेवरील पुस्तकास देता आले नाही.

तरीही गीतार्थदर्शन हे नाव यथार्थ आहे. वाटल्यास 'गीता' हेही एक दर्शन आहे असा विश्लेषही त्यातून काढता येईल. पण तो काढूया नको. कारण पुस्तकाचे प्रयोजन बालबोध आहे. कोणाही मराठी माणसाला गीतेच्या प्रत्येक श्लोकाचा नीट अर्थ समजावा अशी रचना आहे. आपण बोलतो ती मराठी भाषा सर्वत्र वापरलेली आहे. 'ज्याने', 'त्याने' असे प्रयोग नाहीत. 'ज्यानं', 'त्यानं' असे आहेत.

एक आक्षेप येईल. गीता ही गहन आहे. तिचा अर्थ करताना अनेक पंडित थकून गेले. तिला इतके बालबोध करून कसे चालेल?

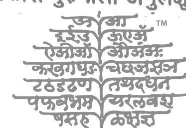
होय. गीता गहन आहे. आणि सागराप्रमाणे गंभीर पण आहे. गीतेच्या श्लोकांचे अनेकांनी अनेक अर्थ केले आहेत. त्यांतील कोणताही अर्थ चुकीचा आहे असे म्हणावयाचे कारण नाही. ते सर्व अर्थ गीतेला पेलतात. हेच तिचे वैभव आहे. गहनगंभीर गीतेच्या अर्थाच्या अनेक पातळ्या आहेत. प्रत्येक पातळीवरील तो तो अर्थ खराच आहे. या अर्थजंजाळात सामान्य माणसाने अडकू नये म्हणून सामान्यांच्या पातळीवरही कृष्णार्जुनसंवादाचा एक अर्थ करावा लागतो. तो अर्थ श्री. कृष्ण अर्जुनवाडकर यांनी या पुस्तकात केला आहे.

प्रत्येक श्लोकाचा अर्थ गद्यात आहे. पण ते गद्य गेय आहे. त्याला लय आहे, Cadence आहे. रवींद्रांची इंग्रजी गीतांजली जशी ठेका धरून वाचता येते, तसा येथचा गीतार्थही सुरेलपणे वाचता येतो. विनोबांच्या गीताईतही तो गुण आहे. पण ती श्लोकबद्धच आहे. इथल्याप्रमाणे सामान्य माणसाच्या पातळीवर अर्थ करीत जाणे ही लकब विनोबांच्या गीताईतही आहे.

गीता सुगीता कर्तव्या। किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः।। असे एक जुने वचन आहे. त्याचा अर्थ असा होईल : 'एकट्या गीतेचे नीट अध्ययन करावे. मग, भाराभर इतर शास्त्रांचा अभ्यास हवा कशाला?' येथे शास्त्र याचा अर्थ मर्यादित घ्यावयास हवा. गणित, भौतिकी, रसायन, साहित्यशास्त्र, व्याकरण अशा इतर शास्त्रांच्या अभ्यासाची गरज नाही असा उद्धृत केलेल्या वचनाचा अभिप्राय नाही. जीवनाला दिशा दाखविणारी शास्त्रे असे ज्यांना म्हणता येईल त्यांच्याविषयी हे बोलणे आहे. जेव्हा 'सहा शास्त्रे' असा उल्लेख येतो त्या वेळी शास्त्र शब्दाचा जो अर्थ होतो तो गीतेसंबंधीच्या वरील वचनात आहे असे आपण समजू. या शास्त्रांवरील वाङ्मयाचा विस्तार प्रचंड आहे. ते सर्व वाङ्मय वाचून काढण्यास एक जन्मही पुरणार नाही. जेवढे वाचून होईल तेवढे झाल्यावर आपला जन्म कशासाठी तेही समजणार नाही. म्हणून असा सल्ला दिला गेला आहे की, फक्त गीता नीट वाचा म्हणजे पुरे. जीवनविषयक इतर शास्त्रांची गरज नाही.

पण गीता नीट वाचावयाची (सुगीता कर्तव्या) तर गीता-विषयक वाङ्मय वाचले पाहिजे. पण तेही अफाट आहे. तेव्हा मूळची अडचण कायमच राहते. एकाचा वर्ग केला तरी एकच येतो. कृष्णार्जुनसंवादासंबंधीचे वाद संपतच नाहीत. श्री. कृष्ण अर्जुनवाडकर यांनी ही अडचण संपविली आहे. त्यांचे 'गीतार्थदर्शन' हे पुस्तक वाचले म्हणजे ज्याला 'विद्वान' म्हणून विशेष मिरवावयाचे नाही त्याचे सर्व काम भागेल.

या पुस्तकाला लेखकाने 'उपन्यास' या शीर्षकाखाली ३४ पानांची एक प्रस्तावना जोडली आहे. गीतेचा अर्थ लावणाऱ्यांमध्ये टिळक आणि शंकराचार्य – कर्ममार्ग आणि ज्ञानमार्ग – असे एक द्वंद्व मानले तर प्रा. अर्जुनवाडकरांचा कल शंकराचार्यांच्याकडे दिसतो. त्यांनी लिहिले आहे, "अर्थात् गीतेतील लोकसंग्रहार्थ काम करण्याची शिफारस साक्षात्कारी पुरुषाला अनुलक्षून नाही."





हे मत टिळक मान्य करणार नाहीत. या उपन्यासात अद्वैत तत्त्वज्ञानाची मांडणी फारच चांगल्या रीतीने, अगदी युक्लिडच्या पद्धतीने, केली आहे. सिद्धतेच्या शृंखलेत फक्त एकच कच्चा दुवा आहे. अभिजात अद्वैत दर्शनाच्या रचनेतही तो आहे. गाढ झोपेतही आत्म्याला स्व-रूपाचे – स्वतःच्या आनंदरूपाचे – भान असते असा पक्ष त्या दर्शनाला घ्यावा लागतो. याला पुरावा दिला जातो तो असा की, जागे झाल्यावर पुष्कळदा आपण म्हणतो, 'मी सुखाने झोपलो होतो, मला काहीच समजले नाही.' यात ग्रथित झालेले ज्ञान स्मरणात्मक आहे असे शब्दरचनेवरून दिसते. पण स्मरण होण्यासाठी आधी अनुभव लागतो. म्हणून झोपेत आपणाला सुखाचा अनुभव आलेला असला पाहिजे.

मला वाटते, या ठिकाणी आपली शब्दरचनेवरून फसवणूक होते. 'सुखाने झोपलो होतो' हे जर स्मरण असेल तर ते स्मरण या रीतीनेच जाणवले पाहिजे. त्यासाठी ते स्मरण होते अशा निष्कर्षाला नेणाऱ्या अनुमानाची गरज नाही. पाच मिनिटांपूर्वी मी चहा प्यायलो या गोष्टीचे मला स्मरण आहे. टेबलावरील रिकाम्या कपवशीवरून त्या घटनेचे अनुमान करण्याची मला गरज भासत नाही. आणि समजा, गमतीखातर मी अनुमान केले तर ते अनुमानात्मक ज्ञान आणि स्मरणरूपी ज्ञान यांतील फरक अगदी स्पष्टपणे समजू शकतो.

'सुखाने झोपलो होतो' असे मी म्हणतो तेव्हा मनोनिरीक्षण केल्यास मी स्मरण-कथन करतो आहे असे दिसत नाही. बहुधा असे होत असावे : जेव्हा झोप चांगली लागून गेलेली असते तेव्हा सर्व अवयवांचा ताण नाहीसा झालेला असतो. त्या शिथिल अवयवांच्या ज्या संवेदना असतात त्या सुखद असतात. हे सुख आताचे, जागेपणीचे असते. त्याचा प्रक्षेप 'झोप' या स्वतःच्या अवस्थेवर करून आपण कल्पना करतो की, 'मी सुखाने झोपलो होतो.' झोपेत काही व्यत्यय येत गेले, त्यामुळे चुळबुळ करीत राहिलो असू तर त्या अस्वास्थ्याचे मात्र स्मरण होते. अशा अस्वस्थ झोपेच्या स्मरणाचा अभाव आणि सद्यःकालीन येणाऱ्या गात्रांच्या सुखद संवेदना अशा मिश्र अनुभवाचे वर्णन 'मी सुखाने झोपलो होतो' अशा रीतीने आपण करतो. ते वाक्य उच्चारताना झोपेत अनुभवलेल्या सुखाचे स्मरण आपणास होत नसते असे माझ्या स्वतःच्या मनःस्थितीचे विश्लेषण मी करतो. प्रत्येकाने स्वतःची मनःस्थिती निरखून पाहावी. एवढा एक दुवा सोडल्यास अद्वैतवेदान्तमताची मांडणी अतिशय तर्ककर्कश रीतीने प्रा. अर्जुनवाडकर यांनी केली आहे.

अर्थबोधक टीपा धरून पुस्तकास सहा परिशिष्टे जोडली आहेत. त्यांतील शेवटचे 'श्लोकारंभ-सूची' हे आहे. मला वाटते, प्रत्येक पादाचा आरंभ देणारी सूची अधिक उपयुक्त झाली असती. कारण सबंध श्लोकांचे विनचूक स्मरण असणारी मंडळी कमी असतात. पण पाद-स्मरण पुष्कळांना असते. पादाच्या अनुरोधाने सबंध श्लोक जाणण्याची गरजही पुष्कळदा भासते. ही गरज भागवणे तसे सोपेही आहे. कारण बेलवलकरांनी ते काम करून ठेवले आहे. ते काम तसेच्या तसे उचलून घेतल्यास त्यास कोणी उचलेगिरी म्हणणार नाही.

लेखकाने पुस्तक, तिचे नाव न घेता, आपल्या विदुषी पत्नीस अर्पण केले आहे. एवढ्याशा अर्पणपत्रिकेत इतिहास आहे, काव्य आहे, शास्त्र आहे आणि विनोदही आहे. दोन वेळा वाचावी अशी ती आहे.

श्रीनिवास दीक्षित



तौलनिक साहित्याभ्यास : तत्त्वे आणि दिशा : संपादक : प्रा. चंद्रशेखर जहागिरदार, सौरभ प्रकाशन, कोल्हापूर, (वितरण - कॉंटिनेन्टल प्रकाशन, पुणे), १९९२, रु. ९०.००

तौलनिक साहित्याभ्यास एक ज्ञानशाखा म्हणून युरोपात १९ व्या शतकात आणि भारतात या शतकाच्या उत्तरार्धात मान्यता पावली. विद्यापीठीय अभ्यासक्रमात तौलनिक साहित्याभ्यासाचा समावेश ही तर अगदी अलीकडची गोष्ट आहे. त्यामुळे या विषयावर तात्त्विक आणि समीक्षात्मक लेखन मराठीत तरी खूपच कमी झालेले आहे. प्रा. म. द. हातकणंगलेकरांच्या गौरवाच्या निमित्ताने मराठी साहित्यात या ग्रंथाने मोलाची भर पडली आहे यात शंका नाही. मराठी-हिंदी, मराठी-बंगाली तसेच कन्नड अशा तौलनिक अभ्यासाचा पद्धतशीर प्रयत्न प्रथमच या ग्रंथात झालेला दिसून येतो.

या ग्रंथात पहिले तीन लेख तात्त्विक स्वरूपाचे आहेत. त्यांतल्या देवी यांच्या विस्तृत लेखात त्यांनी पाश्चात्त्य तौलनिक साहित्यांचा युरोपात कसा विकास झाला हे दाखवून 'भारतीय तौलनिक साहित्य हे पाश्चात्त्य तौलनिक साहित्याची केवळ नक्कल असू शकत नाही' असा विचार मांडला आहे. पाश्चात्त्य तौलनिक साहित्य रासायनिक प्रक्रियेतील स्थिर घटकासारखे भारतीय संदर्भात

अनुक्रमणिका

उपयुक्त ठरू शकेल, असेही ते म्हणतात. पण त्यांना एकंदरीत पाश्चात्त्य तौलनिक साहित्याच्या उपयुक्ततेबद्दल शंका आहे. भारतीय तुलनाकाराने अगोदर पाश्चात्त्य तौलनिक साहित्यातील 'ऐतिहासिक आणि वसाहतवादी मोहपाश' उघडा केला पाहिजे, मग त्याच तंत्राने भारतीय साहित्यिक दृष्टिकोणात रुतलेला वसाहतवाद हद्दपार केला पाहिजे, मगच कदाचित पाश्चात्त्य तौलनिक साहित्य रासायनिक प्रक्रियेतील स्थिर घटक म्हणून काम करू शकेल, असा त्यांच्या विवेचनाचा रोख दिसतो. प्रस्तावनेत या ग्रंथाचे संपादक म्हणतात की, भारतात तौलनिक साहित्याभ्यासाला फार मोठी साधनसामग्री उपलब्ध आहे. कारण या देशात पंधरा विकसित भाषा आणि त्यांचे समृद्ध वाङ्मय तुलनेसाठी उपलब्ध आहे. पण देवींच्या मते वाङ्मयाचा काटेकोर इतिहास उपलब्ध असल्याखेरीज हा तौलनिक साहित्याभ्यास होऊ शकणार नाही. दुसरी गोष्ट, भारतीय तुलनाकारांनी भारतीय तौलनिक साहित्याभ्यासाच्या मानगुटीवर बसलेले 'इन्डॉलजी'चे भूतही उतरविले पाहिजे. कारण भारतीय साहित्य म्हणजे प्राचीन संस्कृत साहित्य आणि प्राच्यविद्या असे गृहीत धरून युरोपीय अभ्यासकांनी आधुनिक भारतीय भाषा-साहित्याकडे पूर्ण दुर्लक्ष केले होते. येथे दिलासा देणारी महत्त्वाची गोष्ट अशी की, या ग्रंथात जे तौलनिक लेख आहेत त्यात 'इन्डॉलजी'च्या गृहीतकृत्यांचा किंवा वसाहतवादशरण मनोवृत्तीचा कुठेही लवलेश दिसत नाही. भारतीय तौलनिक साहित्याभ्यासासाठी भारत हा सांस्कृतिक दृष्ट्या एकसंध असावा याची गरज नाही आणि तसा तो आहे असे समजणे भावडेपणाचे आहे असेही देवींचे म्हणणे आहे. पण स्वतः संपादक आणि प्रा. वांदिवडेकरांसारख्या लेखकांच्या मते भारतातील आधुनिक भाषांना एक समान परंपरा आहे, विशेषतः ब्रिटिश-इंग्रजी प्रभावकाळात सर्व भारतीय आधुनिक भाषा एकाच अनुभवाच्या मुशीतून गेलेल्या आहेत. दोन भारतीय भाषा-साहित्यांचा तौलनिक अभ्यास इंग्रजीमध्ये लिहिण्याच्या उपयुक्ततेबद्दलही देवींनी शंका उपस्थित केली आहे. पाश्चात्त्य जगाच्या आस्वादासाठी केलेला तो प्रयत्न आहे असे त्यांचे मत आहे. पण देवी हे लक्षात घेत नाहीत की, तमिळ आणि मराठीचा तौलनिक अभ्यास मराठीत लिहिला तर तो मराठी वाचकांपुरता मर्यादित राहील; बंगाली, कन्नड किंवा तमिळ भाषकांना तो उपलब्ध होणार नाही. खरे म्हणजे सध्यातरी साहित्यिक विचार भारतीय स्तरावर मांडायचा असेल तर इंग्रजीचाच आधार घेतला जातो. देवींचे '*आफ्टर दि आम्नेशिया*' हे पुस्तक त्याचेच उदाहरण आहे. या पुस्तकाचा विषयच असा आहे की, ते पाश्चात्त्य जगाच्या आस्वादासाठी लिहिले आहे, असे म्हणता येणार नाही. अलीकडेच दिलीप चित्रे यांनी ज्ञानेश्वरांच्या '*अमृतानुभवा*'चे इंग्रजीत भाषांतर केले आहे. ते केवळ पाश्चात्त्यांच्या आस्वादासाठी आहे असे म्हणता येणार नाही. एक गोष्ट यातून जाणवते की, तौलनिक साहित्याभ्यासाच्या बाबतीत भाषाव्यवहारात फार आग्रही भूमिका घेणे योग्य नाही. त्याचप्रमाणे पाश्चात्त्य समीक्षाशास्त्रातील कुठले निकष आपण वापरावे किंवा वापरू नये याचा विवेक आपण जरूर करावा; पण पाश्चात्त्य म्हणून वैश्विक परिमाण असलेली प्रमाणके नाकारायची आवश्यकता नाही.

मनोविश्लेषण, समाजशास्त्र, मानववंशशास्त्र, भाषाशास्त्र, शैलीविज्ञान यांतील पाश्चात्त्य संकल्पना मराठीतील आणि इतर भारतीय भाषांतील समीक्षक सर्रास वापरत आहेतच. भारतीय कादंबरीची जी काही वैशिष्ट्ये आहेत त्यांचे वेगळेपण पाश्चात्त्य कादंबरीच्या प्रमाणकांच्या संदर्भात जास्त स्पष्टपणे मांडता येईल; इतकेच काय पण अशी वैशिष्ट्ये तुलनात्मक अभ्यासातून प्रस्थापित करणे आवश्यक आहे. जबाबदार समीक्षकांचे ते काम आहे.

पाश्चात्त्य तौलनिक साहित्याभ्यासात फ्रेंच, जर्मन आणि ब्रिटिश दृष्टिकोण प्रत्यक्षात कसे संकुचित राष्ट्रवादाने दूषित झाले होते आणि भारतीय तुलनाकारांनी यापासून काय बोध घ्यावा याचे विवेचन पाश्चात्त्य तौलनिक साहित्याचा आढावा घेताना यायला हवे होते. पाश्चात्त्य तौलनिक साहित्याभ्यासाच्या ऱ्हासाचे एक महत्त्वाचे कारण पाश्चात्त्यांचा राष्ट्रीय अहंभाव हे आहे. मॅथ्यु आर्नल्ड किंवा गोयटे यांच्या आदर्शवादाला ते केव्हाच दुरावले होते. अशा परिस्थितीत जहागिरदार म्हणतात त्याप्रमाणे तौलनिक साहित्याभ्यासाला भारतीय, देशी असा सैद्धांतिक आधार देणे आवश्यक आहे. या संदर्भात भालचंद्र नेमाडे यांनी आपल्या लेखात संस्कृत महाकाव्ये, *कथासरित्सागर*, जातककथा तसेच लोकवाङ्मय वगैरेंचा अंतर्भाव भारतीय तौलनिक साहित्याभ्यासात करण्याची आवश्यकता आहे असे म्हटले आहे. त्यांच्या मते हा अभ्यास तौलनिक प्रभावाभ्यासाच्या अगोदरच्या भारतीय साहित्याची आधाररेषा ठरविण्यासाठी आवश्यक आहे. पाश्चात्त्य तौलनिक साहित्याच्या इतिहासात असा विचार जर्मन तुलनाकारांनी मांडला होता. आपल्या साहित्याच्या मूळ स्रोतांचा शोध घेऊन त्यांना जर्मन राष्ट्राची अस्मिता प्रस्थापित करावयाची होती. पण फ्रेंच तुलनाकारांचा मात्र लोकवाङ्मय (परीकथा, दंतकथा, मिथ्यकथा वगैरे) अनामिक असल्यामुळे तौलनिक साहित्यात त्यांचा समावेश करण्यास विरोध होता. तौलनिक साहित्याभ्यासासाठी आपले स्वतःचे (म्हणजे पौर्वात्य किंवा भारतीय) मापदंड हवेत असे नेमाडे म्हणतात आणि देवीही सुचवितात. पण अशा संभवनीय मापदंडांची चर्चा मात्र कुठे आढळत नाही. हे मापदंड काळाच्या

कसोटीला उतरलेल्या आधुनिक भारतीय भाषांच्या साहित्यातून निर्माण व्हायला हवेत. अमिया देव यांनी वाङ्मयप्रकाराभ्यासावरच्या आपल्या लेखात भारतीय कादंबरीच्या वेगळेपणाची चर्चा केली आहे. भारतीय कादंबरीची लेखनशैली, निवेदनपद्धती आणि त्यांचा भारतीय परंपरेशी असलेला संबंध याचे विवेचन त्यांनी केले आहे. भारतीय अभिजात परंपरेच्या ऱ्हासानंतर आणि पाश्चात्त्य वाङ्मयाचा प्रभाव पडण्याअगोदरच्या कालखंडात भारतीय भाषांमध्ये वाङ्मयप्रकारांची संदर्भचौकट कशी होती हे जाणून घेणे महत्त्वाचे आहे असे तेही म्हणतात. आपल्या बहुभाषिक, बहुवाङ्मयीन संस्कृतीमध्ये साहित्यप्रकारांची सापेक्ष एकता आढळून येऊ शकेल असा आशावादही त्यांनी व्यक्त केला आहे, जो देवींना असंभवनीय वाटतो.

नेमाड्यांच्या प्रभावाभ्यासाच्या तात्त्विक लेखानंतर प्रत्यक्ष-प्रभावाभ्यास सादर करणारे पाच लेख या ग्रंथात आहेत. ते म्हणजे आनंद पाटील यांचा 'मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव (१८१८- १९२०),' अनिरुद्ध कुलकर्णी यांचा 'इब्सेन आणि मराठी नाटक', अविनाश सप्रे यांचा 'ब्रिटिश रोमँटिसिझम आणि मराठी कविता', सुमथिंद्र नाडिग यांचा 'वेंद्रे आणि मराठी कविता' तसेच रेखा साने-इनामदार यांचा 'अस्तित्ववाद आणि मराठी कादंवरी'. आनंद पाटील यांचा लेख विशिष्ट कालखंडाचा विस्तृत आढावा घेणारा लेख असल्यामुळे त्यात मराठी नाट्यावरील पाश्चात्त्य प्रभावासंबंधी सर्वसामान्य विधाने भरपूर आहेत पण विशिष्ट नाटके घेऊन त्यांची सखोल चर्चा आढळत नाही. परकीय प्रभावाचा प्रसार करणाऱ्या भाषांतर-रूपांतर या माध्यमांची पुरेशी सैद्धान्तिक चर्चा मराठीत झालेली नाही अशी त्यांची तक्रार आहे. ट्रॅजेडी, कॉमेडी, फार्स वगैरे पाश्चात्त्य नाट्यप्रकार विनासंघर्ष स्वीकारले गेल्याने पाश्चात्त्य आणि पौर्वात्य परंपरांत व्हायला हवा तो ताणतणाव निर्माण झाला नाही, म्हणून पाश्चात्त्यांचे अनुकरण उथळ दर्जाचे राहिले. तसेच पाश्चात्त्य बुद्धिवादाचा पाया मराठी नाटकाला कधीच लाभला नव्हता असा त्यांचा निष्कर्ष आहे. पण कुठल्याही ट्रॅजेडी वा कॉमेडीचे पाश्चात्त्य प्रभावाच्या दृष्टीने विश्लेषण केलेले या लेखात दिसत नाही. अनिरुद्ध कुलकर्णी यांचा लेख प्रभावाभ्यास म्हणून एक उत्तम लेख आहे. इब्सेनच्या नाटकाची भाषांतरे-रूपांतरे आणि इब्सेनी पठडीची नाटके तसेच आशयसूत्रे यांची विस्तृत चर्चा त्यांच्या या माहितीपूर्ण लेखात आलेली आहे. लेखाच्या शेवटी अनिरुद्ध कुलकर्णींनी इब्सेनच्या नाटकातले 'घर' हे वास्तव मराठी नाटककारांनी कसे स्वतःच्या पद्धतीने राबविले आहे, याचाही उल्लेख केलेला आहे. पाश्चात्त्य प्रभावाचे भारतीयीकरण कसे होते याचे हे एक चांगले उदाहरण आहे. 'पुराणातून नूतनाकडे' या मीनाक्षी मुखर्जी यांच्या लेखात भारतीयीकरणात येणाऱ्या अडचणी आणि लेखकांनी शोधलेले उपाय यांचे एक उदाहरण सापडले. पाश्चात्त्य कादंबरीतील व्यक्तिवाद हे मूल्य भारतीय समाजात एकोणिसाव्या शतकात नव्हते. त्यामुळे डिझरेलीच्या *हेनरिएटा टेंपल* या कादंबरीचे मल्याळीत *इंदुलेखा* हे रूपांतर करताना लेखकाने 'इंदुलेखा' ही भविष्यातली मल्याळी स्त्री आहे अशी सोडवणूक करून घेतली आहे. अशी स्त्री मलबारमधल्या सुशिक्षित नायर समाजात निर्माण होऊ शकते याचे सामाजिक स्पष्टीकरणही त्याने दिलेले आहे. त्यामुळे *इंदुलेखा* ही अस्सल मल्याळी कादंबरी ठरली.

प्रा. अविनाश सप्रे यांनीदेखील केशवसुतयुगातील मराठी कविता म्हणजे *गोल्डन ट्रेझरी*च्या चवथ्या पुस्तकाचा अवतार हा समज खोडून काढला आहे. सप्रे यांनी आपल्या विवेचनात भारतीय रोमँटिसिझम हा अपरिहार्यपणे वेगळा कसा होता याची उदाहरणे देऊन चर्चा केलेली आहे. रूढी, जाचक परंपरा, अंधश्रद्धा अशा सामाजिक आशयांचा मराठी रोमँटिक कवितेत प्रकर्षाने अंतर्भाव झाला आणि यातून मराठी रोमँटिक कवितेचे वेगळेपण दिसते, हे त्यांचे म्हणणे खरेच आहे. मराठी प्रेमकवितेतील शाहिरी परंपरा, व्यक्तिवादी कवितेतील आध्यात्मिकता, भारतीय तत्त्वज्ञानातून आलेला गृहस्थाश्रमी विचार यांचा उल्लेख करून ब्रिटिश रोमँटिसिझमचे भारतीयीकरण कसे झाले, हे त्यांनी दाखवून दिले आहे. त्या काळातील *विविधज्ञानविस्तार* सारख्या नियत-कालिकातील जे अभिप्राय सप्रे यांनी दिलेले आहेत, त्यावरून इंग्रजी रोमँटिक कवितेचा मराठीत डोळसपणे स्वीकार झाला हे स्पष्ट होते.

प्रभावाभ्यासात अस्तित्ववाद या पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा मराठी कादंबरीवर विशेषतः कसा परिणाम दिसून येतो, याचा परामर्श रेखा साने-इनामदार यांच्या लेखात घेतला गेला आहे. प्रथम अस्तित्ववादाचा परिचय, पाश्चात्त्य कादंबरी आणि नाटक यांतून त्याची झालेली अभिव्यक्ती आणि मग मराठी कादंबरीकारांनी या तत्त्वज्ञानाचा केलेला उपयोग अशी त्यांच्या लेखाची मांडणी आहे. अस्तित्ववादी मराठी कादंबरीचे लेखक बहुतेक सर्व भाषेचे प्राध्यापक आहेत आणि त्या कादंबऱ्यांतले नायकदेखील शिक्षण/ जनसंपर्क माध्यमांशी संबंधित आहेत, तसेच मराठी अस्तित्ववादी कादंबरीतील पुरुषप्रधान संस्कृती, स्त्रियांना दिलेले गौण स्थान आणि अस्तित्ववादी जीवनसरणीचा अभाव या त्यांच्या निरीक्षणांतून मराठी अस्तित्ववादी कादंबऱ्यांच्या मर्यादा स्पष्ट होतात. पण त्यांनी उल्लेखलेल्या सर्वच कादंबऱ्या आणि त्यांचे नायक निखळ

अस्तित्ववादी आहेत, असे म्हणता येणार नाही. या काही कादंबऱ्यांवर किंवा नाटकांवर अस्तित्ववादी असल्याचा आरोप समीक्षकांनी केलेला आहे एवढेच.

या ग्रंथातील प्रभावाभ्यास हा इंग्रजी साहित्याचा मराठीवर प्रभाव एवढ्यापुरताच मर्यादित नाही. सुमथिंद्र नाडिग यांच्या लेखात कन्नड कवी व्रेंद्रे यांच्यावर मराठी कवितेच्या पडलेल्या प्रभावाचे विश्लेषण आहे. त्याचप्रमाणे वीणा आलासे यांनी बंगाली कादंबरीकार शरच्चंद्र चटर्जी यांचा मराठी साहित्यात कसा स्वीकार झाला, याचे विवेचन केले आहे. चंद्रकांत पाटील, निशिकांत ठकार आणि चंद्रकांत बांदिवडेकर यांच्या लेखांत मराठी आणि हिंदी या भारतीय भाषांमधील साहित्यिक संपर्काचा आलेख सापडतो. चारुदत्त भागवत यांनी *वेटिंग फॉर गोदो* आणि *महानिर्वाण* यांचा सखोल तौलनिक अभ्यास केलेला आहे. या अभ्यासात त्यांनी युरोपीय आणि मराठी वाङ्मयीन परंपरा, सांस्कृतिक-सामाजिक संदर्भ आणि त्याचबरोबर दोन्ही नाटकांतील भाषिक अभिव्यक्ती आणि रूपबंध आशयसूत्राला कशी मदत करतात, याचे सविस्तर विवेचन केलेले आहे.

या ग्रंथातील तौलनिक साहित्याभ्यासाच्या उपयोजित लेखांचा विभाग जितका समृद्ध आहे, तितका तात्त्विक लेखांचा वाटत नाही. जहागिरदारांच्या प्रस्तावनेतील पहिले दोन भाग म्हणजे भारतीय तौलनिक साहित्याभ्यासाचा संक्षिप्त जाहीरनामा आहे, असे म्हटले पाहिजे. त्यातील सूचना महत्त्वाच्या आहेत. तौलनिक साहित्याभ्यासात भाषांतर-रूपांतर चळवळीला महत्त्वाचे स्थान आहे. अलीकडे तर तौलनिक साहित्याभ्यासापेक्षा भाषांतराभ्यासाला अधिक महत्त्व दिले जात आहे. भारतीय संदर्भात भाषांतराभ्यास महत्त्वाचा विषय समजला पाहिजे. या ग्रंथात या विषयाची दखल घेतलेली दिसत नाही. पण तौलनिक साहित्याभ्यास व्यापक विषय आहे. एकाच ग्रंथात सर्व अंगांचा समावेश होईल, अशी अपेक्षा करणे योग्य नाही. या ग्रंथाने तौलनिक साहित्याभ्यास कसा असावा, याची दिशा निश्चितच उत्तम प्रकारे दाखविली आहे. अभ्यासकांना हा ग्रंथ उत्तम मार्गदर्शक ठरेल यात शंका नाही.

यशवंत कळमकर

वारकरी साहित्य – भूमिका आणि स्वरूप : सदानंद मोरे, सावित्रीबाई फुले प्रकाशन, चिंचवड गाव, पुणे, १९९६, रु. २०.००

क्रांतिसिंह नाना पाटील अकादमीच्या वतीने प्रा. सदानंद मोरे यांचे 'वारकरी साहित्याची भूमिका व स्वरूप' या विषयावर झालेले व्याख्यान, र. वा. दिघे यांच्या कादंबऱ्या तसेच दिलीप चित्रे यांची समीक्षा यांवरील दोन लेख या पुस्तिकेत एकत्र केले आहेत. दिघे व चित्रे यांच्यावरील लेख व्याख्यानात मांडलेल्या भूमिकेची पुष्टी करणारे आहेत. प्रा. मोरे यांची भूमिका सम्यक् स्वरूपात वाचकाला समजण्याच्या दृष्टीने ही छोटेखानी पुस्तिका उपयोगी व महत्त्वाची आहे.

वारकरी चळवळीतील (वा संप्रदायातील) संतांनी जे साहित्य निर्माण केले त्याला 'ललित साहित्या'त समाविष्ट करण्यास अनेकांचा नकार आढळतो. प्रा. मोरे यांनी विख्यात दिवंगत कथाकार जी. ए. कुलकर्णी यांचे मत दिले आहे. जी. एं. ची शेरेबाजी वाचून इतके तर खचितच वाटते की, जी. एं. च्या साहित्याच्या व्याख्येनुसार संतांच्या रचना या साहित्यकृती म्हणून गणता येणार नाहीत अशा आहेत. प्रा. मोरे यांना हा निवाडा मान्य नाही. मराठी भाषेतील साहित्याचा विचार केला तर, संतांनी निर्मिलेले साहित्य हाच मुख्य व मध्यवर्ती प्रवाह आहे, असे त्यांचे मत आहे.

या आरंभीच उपस्थित होणाऱ्या पायाभूत मुद्द्याची स्पष्टता (वा सोडवणूक) प्रथमतः प्रा. मोरे यांनी करावयास हवी. कारण, साहित्याची व्याख्याच लोक वेगवेगळ्या प्रकारे करीत आहेत हे स्पष्ट आहे. संतांच्या साहित्यकृती वगळल्या जातील अशीच साहित्याची व्याख्या काहींची आहे, असे दिसते. आता, ही मंडळी संतांपैकी काहींच्या साहित्यकृतींमधील 'लालित्या'ची, 'सौंदर्या'ची जरूर दखल घेतात, किंवा या अंगाने त्यांचा आस्वाद घेतात. उदाहरणार्थ, *ज्ञानेश्वरी*चा. पण *ज्ञानेश्वरी* ही एक, त्यांच्या व्याख्येनुसार, साहित्य या सदरात बसणारी कृती नसते. ही व्याख्या कोणती तिची मांडणी करून, एकतर, ह्या व्याख्येनुसारही संतसाहित्य हे साहित्य ठरते असे मोरे यांनी दाखवून द्यायला हवे; किंवा, साहित्याची ती व्याख्या नाकारून साहित्याची स्वतःची व्याख्या काय ती स्पष्ट करायला हवी.

अव्वल इंग्रजीच्या काळापासून आपण साहित्याची एक वेगळी व्याख्या स्वीकारली. या व्याख्येनुसार जे साहित्य निर्मिले जाते त्याची एक-दोन वैशिष्ट्ये पुढीलप्रमाणे सांगता येतात. आपण 'साहित्यिक कलाकृती' निर्मीत आहोत असे एक भान साहित्यिकाला असते. कलात्मक वा 'सुंदर' कृती निर्माण करण्याची

अनुक्रमणिका

त्याची आकांक्षा व धडपड असते. या निर्मितिप्रक्रियेमधून साहित्यिकाच्या 'अहं'ची पुष्टी होताना आढळते. व्यक्तिवादी संस्कृतीचा आधुनिककालीन साहित्य हा एक आविष्कार आहे.

वारकरी साहित्य परिषदेची अलीकडे स्थापना झाली आहे. प्रा. मोरे हे तिच्या प्रवर्तकांपैकी एक आहेत. या परिषदेच्या भूमिकेचा एक भाग, 'संतसाहित्याचे आधुनिक पद्धतीने मूल्यमापन करणे' हा असल्याचे मोरे सांगतात. ही आधुनिक पद्धत कोणती, व ती अंगिकारण्याची गरज काय? हे प्रश्न मनात येतात. येथे 'आधुनिक' हा शब्द मोरे कोणत्या अर्थाने वापरत आहेत तेही स्पष्ट होत नाही. जास्तीत जास्त काळ टिकून राहणे, टिकून राहत असतानाच त्या साहित्यात प्रगती झालेली असणे, आपण विशिष्ट साहित्यपरंपरेचे आहोत याचे आत्मभान असणे, आणि सर्वसमावेशकता असणे या चार कसोट्यांवर जोखून कोणता 'साहित्यप्रवाह' हा मुख्य प्रवाह हे ठरविता येते असे प्रा. मोरे म्हणतात. मूल्यमापनाची ही आधुनिक पद्धती म्हणावयाची का? पण जर कोणाची साहित्याची व्याख्याच वेगळी असली, किंवा एका टप्प्यावर समाजातल्या एका विभागामध्ये वेगळीच व्याख्या स्वीकृत झाली, तर? तर, 'मुख्य प्रवाह' असला तरी तो साहित्याचा मुख्य प्रवाह ठरत नाही असा निष्कर्ष हाती येऊ शकतो.

साहित्याची आजची प्रतिष्ठित व वरचढ व्याख्या ज्यांनी केली आहे वा तीच तेवढी ज्यांना मान्य आहे त्यांच्याकडून (उदा., जी. ए. सारख्यांच्याकडून) संतांची निर्मिती हे साहित्य आहे हे मान्य करवून घ्यायचे, व मग संतसाहित्य (= वारकरी साहित्य) हाच मराठी साहित्याचा मुख्य प्रवाह आहे याला कबुली मिळवावयाची, ही उद्दिष्टे आहेत का? समजा, याला मान्यता मिळाली. आजचे साहित्यिक त्यांची साहित्यविषयक संकल्पना, त्यांची साहित्याची व्याख्या मग सोडून देतील का? खरे तर, कळीचा पुढचा प्रश्न असा की, वारकरी संप्रदायातील संतांना अनुसरून, त्यांनी ज्या प्रकारचे साहित्य निर्मिले तसे साहित्य पुढच्या काळात साहित्यिकांनी निर्माण करावे असे प्रा. मोरे यांना म्हणावयाचे आहे का?

वारकरी साहित्य हा मुख्य प्रवाह आहे, तेव्हा प्रा. मोरे म्हणतात, 'म्हणून मराठी वाङ्मयाचा इतिहास वारकरी साहित्याच्या अंगानेच लिहिला गेला पाहिजे हे स्पष्ट होते.' पुढे ते म्हणतात, 'भारतातील गंगा नदी प्रमुख नदी मानल्यावर अनेक उपनद्या येऊन मिळतात तसे वेगवेगळे साहित्यप्रवाह येऊन मिळालेले आहेत हे सांगता येते.' हे जरा गोंधळात टाकणारे रूपक आहे. प्रा. मोरे यांच्या म्हणण्याप्रमाणे, '१७५० च्या आसपास वारकऱ्यांच्यामध्ये संत निर्माण होण्याची परंपरा खुंटली... वारकरी साहित्याची परंपरा खुंटली तेव्हा लावणी हा वाङ्मयप्रवाह पुढे आला... तो त्यातूनच विकसित झालेला एक प्रवाह आहे. म्हणजे नदीला एक उपनदी फुटावी त्याप्रमाणे हे घडले आहे.' हे वाचल्यावर गोंधळ आणखीच वाढतो. लावणी हा वाङ्मयप्रवाह हे संतसाहित्याचे 'विकसित' रूप आहे? तसेच, नदीला एक उपनदी, समजा, फुटली तरी, मुख्य नदी वाहतच राहील ना? खुंटेल कशी?

वारकरी संप्रदायात 'निळोबानंतरच्या कोणत्याही कवीची कविता कीर्तनात म्हटली जात नाही', असे प्रा. मोरे म्हणतात, तेव्हा ते खरे असले पाहिजे. पण याचा अर्थ, संतसाहित्याचा 'मुख्य प्रवाह' पुढे खुंटला असे का म्हणावे? असे का म्हणू नये की, वारकरी संप्रदाय संकुचित बनल्याची, संप्रदायात साचेबंदपणा आल्याचे ते चिन्ह आहे. लोकांनी ज्यांना संत म्हणून नंतरच्या काळात स्वीकारले अशा व्यक्ती झाल्याच नाहीत, की त्यांनी कोणत्याच रचना केल्या नाहीत? संत तुकडोजी महाराज यांच्या रचना आहेत. विनोबा भावे यांची गीताई ही रचना आहे. त्यांच्या गद्य रचना तर खूपच आहेत. की, गद्य रचना या व्याख्येनुसार वगळावयाच्या?

लावणी वाङ्मयप्रवाहाविषयी लिहिताना प्रा. मोरे गोंधळात सापडले आहेत असे वाटते. 'अभंग करावयाचा म्हणजे संतच असले पाहिजे. इतरांना तो करता येणार नाही. इतरांनी भावना कशा व्यक्त करावयाच्या म्हणून शाहीर मंडळींनी लावणी सुरू केली.' लावणीकारांनी 'संतसाहित्याची नाळ तोडली नाही' असे मोरे यांनी पुढे म्हटले आहे. 'सर्व लावणीकार संतांच्याबद्दल अत्यंत आदराने बोलतात,' असेही ते म्हणतात. लावणीकार शाहीर हे, एका अंगाने, वारकरीही राहिले असतील, आणि अभंग रचण्यासाठी लागणारी मनाची पवित्रता स्वतःच्या ठायी नाही याचे भान असल्याने त्यांनी अभंग केले नसतील हे समजू शकते. पण, संत नसलेल्यांनी भावना कशा व्यक्त करावयाच्या, असा प्रश्न पडला होता, की, कामप्रवृत्तीशी निगडित भावना, वासना-विकार यांची अभिव्यक्ती करावयाची तर अभंगाच्या वाटेला जाता येणार नाही ही जाण होती, विशिष्ट प्रकारच्या भावना, वासना-विकार अभिव्यक्त करावयाचे माध्यम म्हणून लावणी हा रचनाप्रकार शाहिरांनी निवडला; कारण तो लोकसाहित्य-प्रकार आधीच्याही काळापासून प्रचलित व परिचित होता, आणि त्याचा 'विकास' अठराव्या-एकोणिसाव्या शतकांतील शाहिरांनी केला, असे म्हणणे योग्य होईल का? तो विकास करीत असताना, त्यांच्याही नकळत, संतसाहित्याशी शाहिरांची असलेली नाळ तोडली जात होती, असे म्हणावयास हवे का? पेशवाईच्या अखेरच्या काळातली लावणी ही उत्तरोत्तर जास्त जास्त व निखळपणे

'व्हलगरातील व्हलगर' (मोऱ्यांचे शब्द) होत गेली असे आढळते का, हे पाहणे उद्‌बोधक ठरेल.

'वारकरी साहित्याची भूमिका ही समग्रतावादी आहे' असे प्रा. मोरे यांचे विधान आहे. शाहिरांनी रचलेल्या लावण्या या वारकरी साहित्यात धरावयाच्या का? वारकरी व संत ज्या समाजाचे सभासद होते त्या समाजात जनसामान्य लावण्या म्हणत, त्यांवर आधारित तमाशा पाहताना रंगून जात; आणि याचा एक वास्तव स्थिती म्हणून संतांनी निकोप वृत्तीने स्वीकार केला होतो हे म्हणणे वेगळे. पण असे होते का की, पंढरीच्या यात्रेत, वारकरी फडांमध्ये, चंद्रभागेच्या वाळवंटात, वारकरी हे त्याच तल्लीनतेने भजनेही म्हणत व लावण्याही गात? असे म्हणणे अधिक युक्त होईल का, की, कामप्रवृत्ती व तिच्यामधून आकारास येणारा शृंगार, कामजीवन, लावणीसारखे साहित्य हे लौकिक संसारी जीवनाचे एक अटळ व प्रधान अंग आहे; त्याची अभिव्यक्ती निकोप असली तर त्यात माधुर्य व पावित्र्यही आढळते, ही जाण संतांच्या ठायी होती; आणि म्हणून, त्या अंगाचे खंडन न करता, समजुतीने लोकांचे मन ईश्वराच्या भक्तीकडे वळविण्याची भूमिका संतांनी घेतली? याचा अर्थ असा होईल की, 'वारकरी दृष्टी' लावणी वाङ्मय-प्रवाहाकडे समंजस, सहिष्णू, क्षमाशील अशा उदार वृत्तीने पाहील, व त्या प्रवाहासाठी एक जागा सोडून देईल. पण, संतसाहित्यातून 'फुटणारा' वा 'विकसित' होणारा प्रवाह म्हणून लावणी वाङ्मय-प्रवाहाचा समावेश वारकरी साहित्यात करणार नाही.

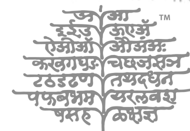
पेशवाई बुडाल्यावर मुलुखगिरी संपुष्टात आली. 'राज्य-व्यवहारामध्ये कृतिशील असणारा वर्गच्या वर्ग शेती करू लागला' असे मोरे लिहितात. पेशवाईच्या ऐन उत्कर्षाच्या काळातही हा वर्ग शेती करीतच होता. जोडीला सैनिकी पेशाही काही महिने या वर्गाला उपलब्ध होता असे म्हणता येईल. पण खरा प्रश्न असा आहे की, वारकरी चळवळीचा आधारस्तंभ गावोगावचा शेतीवर जीवन जगणारा समाज हाच नव्हता का? वारकरी साहित्याला उतरती कळा लागलीच असली तर त्याचे स्पष्टीकरण अन्यत्र शोधायला हवे, नाही का?

'संस्कृत शिकण्याची परंपरा' ज्या ब्राह्मणजातीयांची होती त्यांचे वळण नव्या परदेशी राज्यकर्त्यांच्या संपर्कामुळे निर्णायकरीत्या वदलले. सुधारकी, बुद्धिप्रामाण्यवादी, इहवादी बनण्याकडे त्यांची वाटचाल सुरू झाली. पण याने मराठी साहित्याचा मुख्य प्रवाहाचा 'स्वाभाविकपणे' होत असलेला विकास का खुंटावा? मुळात हे साहित्य निर्माण करणारे साहित्यिक (संत) मोठ्या संख्येने वेगळ्याच जात व वर्ग यांच्यामधून आलेले असत ना? शेतकरीवर्गाच्या वा एकंदर ग्रामीण समाजाच्या वाट्याला जे दैन्य-दारिद्र्य आले त्याचा परिणाम असा झाला असे सूचन पण प्रा. मोरे यांच्या व्याख्यानात आहे. पण याचा अगदी उलट परिणामही घडून येऊ शकतो : आपत्-काळात भक्ती जास्त तीव्र व उत्कट बनू शकते.

प्रा. मोरे यांनी महात्मा फुले यांनी रचलेले अखंड हे अभंगच आहेत असे म्हटले आहे. फुले यांचे अखंड हे वारकरी साहित्याच्या प्रवाहात तेवढ्याने समाविष्ट होतात का? वारकरी चळवळीत फुल्यांचा तसा स्वीकार झालेला आढळत नाही. स्वतः फुलेही स्वतःस वारकरी चळवळीतले एक मानीत नव्हते. म्हणजे, वारकरी साहित्य प्रवाहाशी नाळ जोडलेली राहण्यासाठी अभंग (वा अखंड) लिहिणे पुरेसे नाही. साहित्य कशाला म्हणावयाचे यासंबंधीची एक विशिष्ट भूमिका स्वीकृत असणे आवश्यक आहे, असे दिसते.

प्रा. वा. ब. पटवर्धनांचे मत मोरे यांनी सांगितले आहे की, संतांची कविता ही अतिशय श्रेष्ठ प्रकारची कविता, रोमँटिक कविता आहे. पुढे प्रा. मोरे म्हणतात, 'परंतु हा रोमान्स इंग्रजी काव्यातील रोमँटिकतेपेक्षा वेगळा व श्रेष्ठ आहे.' कोणत्या वावतीत वेगळा, आणि श्रेष्ठ का, याचे स्पष्टीकरण मोरे यांनी द्यायला हवे होते. वारकरी साहित्याच्या या भूमिगत झालेल्या (?) प्रवाहापर्यंत ज्यांनी आपल्या साहित्याची मुळे भिडवली, त्यापासून जीवनरस घेतला त्यांचे साहित्य पुढे श्रेष्ठ ठरले, असे विधान मोरे यांनी केले आहे. ही मंडळी कोण? प्रा. मोरे यांनी ज्यांचा निर्देश केला आहे त्या व्यक्ती म्हणजे महात्मा फुले, कृष्णराव भालेकर, वहिणावाई चौधरी, वा. सी. मर्ढेकर, र. वा. दिघे, दिलीप चित्रे, भालचंद्र नेमाडे, नामदेव ढसाळ, दीनबंधू शेगावकर, अरुण कोलटकर व इंद्रजित भालेराव.. वारकरी साहित्याच्या प्रवाहाला फुटलेल्या 'उपनद्यां'च्या स्वरूपात यांचे साहित्य पाहावयाचे की यांनी वारकरी साहित्याचा मुख्य प्रवाहच पुढे नेला असे म्हणावयाचे? साहित्याची या मंडळींची व्याख्या व वारकरी संतांची व्याख्या या एकच आहेत असे खरोखरी म्हणता येईल का?

र. वा. दिघे यांचे उदाहरण आपण घेऊ. त्यांच्या कादंबऱ्यां-वरील मोरे यांचा लेख या पुस्तिकेत समाविष्ट आहेच. तो वाचल्यावर जाणवते ते असे की, वारकरी जीवनदृष्टी व जीवनसरणी असणारी/जगणारी पात्रे त्यांच्या कादंबऱ्यांमधील प्रधान पात्रे असतात. वारकरी जीवनदृष्टीची व जीवनसरणीची श्रेष्ठता वाचकांपर्यंत पोचविणे हे र. वा. दिघे यांचे मुख्य उद्दिष्ट असते. कारण मनोमन त्यांना त्यांची श्रेष्ठता पटलेली आहे. येथे काय घडते? साहित्याची आधुनिक व्याख्या स्वीकारून, त्या चौकटीतली एक कलाकृती सिद्ध करण्याच्या हेतूने जाणीवपूर्वक (सेल्फ-कॉन्शसली) दिघे कादंबऱ्यांचे लेखन करतात. त्यासाठी प्रधान पात्रे वारकरी दृष्टी





वाळगणारी व त्यानुसार जगणारी ते निर्मितात. पण (साहित्याच्या या विशिष्ट चौकटीत) त्या श्रेष्ठ साहित्यकृती होत हा निवाडा आपण प्रा. मोरे यांच्या लेखाच्या आधारे करू शकत नाही. तसा निवाडा आधीच करून त्या कादंबऱ्यांची प्रा. मोरे भलावण करीत आहेत एवढेच मनावर ठसते. दिघे यांच्या कादंबऱ्या या संतांच्या साहित्यविषयक धारणेला अनुसरून निर्मिलेले साहित्य नाही, ही गोष्टही स्पष्ट आहे.

वारकरी साहित्याच्या मुख्य प्रवाहाला खऱ्या अर्थाने 'विकसित' करावयाचे, वा बदलत्या काळानुसार त्याला वेगळे वळण देण्याचे कार्य कोण करू शकतो? आधुनिकता पचवून तिच्या पलीकडे जाण्याची, व त्याचवेळी संतांच्या आध्यात्मिकतेशी सांधा जुळवून घेण्याची क्षमता ज्यांच्या अंगी आहे व ज्यांनी प्रत्यक्ष ती गोष्ट साधली आहे तेच असे करू शकतील. वारकरी साहित्याच्या, म्हणजे संत साहित्याच्या प्रवाहात राहून लेखन करणारी व्यक्ती आजच्या काळात अभंगच करील असे नाही. ती पंढरीची वारी करताना आढळेलच असे नाही. ती व्यक्ती वारकरी साहित्याच्या परंपरेत कार्य करीत आहे, ती परंपरा जिवंत राखत व जोपासत आहे हे ओळखण्याची मग खूणगाठ कोणती?

प्रा. मोरे यांनी शरच्चंद्र मुक्तिबोध यांचा दाखला देत असे म्हटले आहे, 'मुक्तिबोधांनी तर संतांच्या साहित्याच्या आधारे मानुपता या मूल्याला वाङ्मयसमीक्षेत महत्त्वाचे स्थान दिले. संतांची शिकवण साम्यवादाला पोषक आहे असे त्यांचे मत होते.' यात तथ्य आहे. माणुसकीचा परिपोष जे साहित्य करते, जे साहित्य समतेचा पुकारा करते ते संतसाहित्याच्या परंपरेतले आहे असे म्हणता येईल. आणि तरीही, आपणास परिचित साम्यवादी साहित्य हे या परंपरेतले साहित्य ठरत नाही. समता व माणुसकी यांची इमारत द्वेष, शत्रुत्व, वर्गसंघर्ष व हिंसाचार यांच्या माध्यमांमधून उठविण्याची गोष्ट हे साहित्य करीत आले. तेव्हा मुक्तिबोधांचा हवाला देऊन प्रा. मोरे जे म्हणतात तेवढे म्हणून थांबणे पुरेसे नाही. व्यवच्छेदक कसोटी व गुण कोणता?

प्रा. मोरे तुकोबांचा आदर्श मानतात असे म्हटले तर वावगे ठरू नये. तुकाराम महाराजांच्या जीवनात संघर्षाला वाण नव्हती; एक ना एक प्रकारच्या संघर्षाने त्यांचे जीवन व्यापलेले राहिले. पण जर असा प्रश्न केला की, तुकोबांच्या मनात कोणाविषयी शत्रुत्वाची भावना होती का? त्यांना कोणा व्यक्तीचा वा समूहाचा (जातीचा) द्वेष वाटत होता का? ते कोणाशी वर्ण/वर्ग संघर्ष करायला निघाले होते का? तर, नाही, असे निःसंदिग्ध उत्तर येईल. त्यांच्या माणुसकीचा उगमस्रोत कोणता होता? कोणती समता ते अनुभवीत व जगत होते? तिचा आधार कोणता होता? ईश्वराशी त्यांचे जे नाते होते, आणि या नात्यामुळे चराचरांशी त्यांचे जे नाते जुळले होते त्यावर बोट ठेवावे लागते. आधुनिकांच्या दृष्टीने त्यांचा ईश्वर हा केवळ कल्पनेतच अस्तित्वात असेल. पण तुकोबांच्या लेखी हाडामांसाच्या माणसांच्या अस्तित्वापेक्षाही ईश्वराचे असणे जास्त सत्य होते. तुकोबांच्या अर्थाने ईश्वरभक्तीची जीवनाला बैठक असणे, व तिच्यामधून साहित्याची निर्मिती होणे ही व्यवच्छेदक कसोटी म्हणावी लागेल.

पण मग र. बा. दिघे यांचे साहित्य या कसोटीला उतरत नाही काय, असा प्रश्न उपस्थित करता येईल. साहित्यिक कलाकृतीची, साहित्याची आधुनिक संकल्पना, व्याख्या त्यांनी स्वीकारली. त्या साहित्यप्रवाहातील रूढ वाङ्मयप्रकार (कादंबरी) त्यांनी निवडला, त्याचे रूढ मापदंड स्वीकारले इथे घोटाळा झाला. म्हणजे वारकरी साहित्याच्या प्रवाहात राहून तो विकसित करावयाचा असेल तर ओवी-अभंगच रचले पाहिजेत का? तर, नाही. पण प्रचलित जे वाङ्मयप्रकार आहेत तेही रूढ स्वरूपात बहुधा वापरता येणार नाहीत.

या सगळ्यामधून पुढील बोध हाती येतो का? वारकरी साहित्य मूलतः ईश्वर व भक्त यांच्यातील संबंध अभिव्यक्त करणारे, भक्तीचे श्रेष्ठत्व ठसविणारे साहित्य होते. ईश्वरभक्तीचा संस्कार करण्यासाठी, तो संस्कार दृढ करण्यासाठी त्याची अंशतः निर्मिती होती. पण या साहित्याच्या गाभ्याशी असलेली ईश्वराची तसेच भक्ताची संकल्पना, ईश्वर व भक्त यांच्या नात्याची संकल्पना अशी काही विशेष आहे की ज्यामुळे समाजातील सर्वांच्या मुक्तीची वाट मोकळी होते. हे धार्मिक साहित्य सर्व प्रस्थापित धर्मसंस्था, संकुचित कडवे संप्रदाय व पंथोपपंथ यांना आव्हान देणारे, मूलगामी क्रांतिकारक ठरले. अलीकडेच दिलीप चित्रे यांनी केलेले ज्ञानदेवांच्या *अनुभवामृता*चे इंग्रजी भाषांतर प्रसिद्ध झाले आहे. त्याच्या प्रस्तावनेत चित्रे लिहितात, '*Anubhavamrut* is the poetics of Varkari Bhakti.' याचा एक अर्थ असा होतो की, वारकरी साहित्य आणि हे 'काव्यशास्त्र' यांची फारकत होऊ शकत नाही. पण आधुनिक अर्थाच्या साहित्याचे 'काव्यशास्त्र' मूलतः वेगळे आहे. ते 'इहवादी' आहे. शरीराचे व मनाचे व्यापार यांच्या चौकटीतच ते राहते. त्यातील विलक्षण गुंतागुंत ते चित्रित करण्यात रमते. विश्व व वैश्विक व्यापार जाणून घेण्याची जी एक समग्र दृष्टी (world-view) या साहित्याच्या पाठीशी/ मुळाशी आहे ती या अर्थाने अ-धार्मिक आहे.

वारकरी साहित्याचा प्रवाह आणि आधुनिक साहित्याचा प्रवाह हे या कारणाने परस्परांशी समांतर असे प्रवाह राहणार

असे दिसते. इतकेच नाही तर, आधुनिक साहित्याचा प्रवाह हा वारकरी साहित्यप्रवाहाचे 'साहित्य'पणही नाकारीत राहील हे दिसते.

वारकरी भक्तीचे, म्हणजेच संतसाहित्याचे 'काव्यशास्त्र' पुन्हा एकवार सुप्रतिष्ठित करावयाचे असेल तर तेराव्या शतकापासून तो अठराव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत हा मुख्य प्रवाह होता एवढे म्हणणे पुरेसे नाही. ते 'काव्यशास्त्र' श्रेष्ठतर व श्रेयस्कर आहे, आणि या 'काव्यशास्त्रा'चे नियमन स्वीकारते तेच साहित्य सत्-साहित्य ठरते, असे प्रतिपादन करण्याची जरुरी दिसते. अर्थ व काम या पुरुषार्थावर धर्म या पुरुषार्थाचे नियंत्रण/नियमन हवे, आणि ईश्वरशरण भक्ती हेच जीवनाचे सर्वोच्च सार्थक आहे ही भूमिका समाजात रुजविणे गरजेचे ठरते. आधुनिक साहित्याचा पक्ष घेणारी मंडळी, किमानपक्षी, साहित्याचे क्षेत्र धर्म या पुरुपार्थापासून आणि ईश्वरशरण भक्तीपासून मुक्त ठेवण्याविषयी आग्रही आहेत असे म्हणणे चुकीचे ठरणार नाही. कलावंताचे स्वातंत्र्य, व्यक्तिस्वातंत्र्य ही मूल्ये ते सर्वश्रेष्ठ मानतात; त्यांचा त्यांनी लावलेला इहवादी अर्थही स्पष्ट आहे.

साहित्यविषयक 'वारकरी' भूमिकेच्या जवळ येणारी भूमिका सातत्याने ज्यांनी अलीकडील काळात मांडली त्यांच्यामध्ये गांधींना अनुसरणारी मंडळी महाराष्ट्रात तरी अग्रगण्य म्हणायला लागतील. आचार्य काका कालेलकर, आचार्य विनोबा भावे, सानेगुरुजी, आचार्य स. ज. भागवत, आचार्य दादा धर्माधिकारी ही काही यांच्यापैकी ठळक नावे. प्रा. मोरे यांच्या व्याख्यानात, सैद्धांतिक मांडणी करणाऱ्यांची जी नावे येतात त्यांच्यात यांच्यापैकी एकाचाही निर्देश का आढळत नाही?

प्रा. मोरे यांच्या व्याख्यानातील मांडणीच्या वाचनामधून मनात उपस्थित झालेले हे अनेक प्रश्न. यांच्या अनुषंगाने त्यांनी विवेचन करावे अशी इच्छा प्रकट करून थांबतो.

वसंत पळशीकर

'परिवर्तनासाठी धर्म' (लेखसंग्रह); डिंपल पब्लिकेशन, वसई रोड (जि. ठाणे); १९९०; पृष्ठे १२८; मूल्य ५० रुपये.
'तेजाची पाऊले' (ललित लेखसंग्रह); अक्षर प्रकाशन, मुंबई; १९९५; पृष्ठे १४०, मूल्य ७५ रुपये.
'ओॲसिसच्या शोधात' (प्रवासानुभव); राजहंस प्रकाशन, पुणे; १९९६; पृष्ठे २१५, मूल्य १७५ रुपये.

फादर फ्रान्सिस दिब्रिटो ह्यांची, १९९० ते १९९६ ह्या सहा वर्षांच्या कालखंडात प्रसिद्ध झालेली ही तीन पुस्तके. "उदार वैज्ञानिक दृष्टिकोण, डोळस पुरोगामी विचारशीलता, कठोर धर्मचिकित्सेची तयारी, संयमित राष्ट्रवादी भूमिका आणि समंजस सर्वधर्मस्नेहभाव ह्या पंचशीलाचा अवलंब करूनच समाजाला पुढे नेले पाहिजे" ह्या भूमिकेतून *परिवर्तनासाठी धर्म* ह्या पुस्तकातील लेख लिहिले गेले आहेत. *ओॲसिसच्या शोधात* मध्ये आखाती देशांत आणि युरोप-अमेरिकेत केलेल्या प्रवासातील अनुभवांतून 'माणूस शोधण्याचा, त्याच्या उद्ध्वस्त स्वप्नांचा, तसेच नवनिर्मितीच्या स्पंदनांचा वेध घेण्याचा' प्रयत्न आहे. त्यामुळेच 'प्रवासवर्णना' पेक्षा 'प्रवासानुभव' हे त्याचे वर्णन अधिक सार्थ ठरेल. *तेजाची पाऊले* मध्ये वीस ललित लेख आहेत.

फादर कॅथलिक धर्मगुरू असले, तरी त्यांचे हे वर्णन सर्व दृष्टींनी अपुरेच ठरेल. ते निष्ठावंत कॅथलिक आहेत; तथापि कोणताही पंथ उंच उंच आणि अभेद्य भिंतींच्या मधून जाणाऱ्या निरुंद वाटेसारखा असावा, असे त्यांना वाटत नाही. सर्वधर्मस्नेहभाव आणि सर्वपंथस्नेहभाव त्यांच्या उदार वृत्तीत मुरलेला आहे. माणसे आणि त्यांना जोडणारी माणुसकी हा त्यांच्या आस्थेचा मूलभूत विषय आहे. देवाच्या पाउलखुणा शोधीत ख्रिस्त गल्लीबोळातून आणि वेश्यावस्तीतूनही हिंडला. प्रत्येक माणसाच्या डोळ्यात देवाच्या प्रतिबिंबाचा त्याने शोध घेतला; तसेच प्रथम देवाची पूजा करावी, की माणसाची गरज भागवावी असा प्रश्न निर्माण झाल्यास माणसाची गरज भागवावी असे त्याने सांगितले होते, हे फादर नमूद करतात (*परिवर्तनासाठी धर्म*, पृ. १२). कॅथलिक चर्चमधील वैचारिक मंथनाचे; तसेच त्यातून पुढे आलेल्या 'फेमिनिस्ट थिऑलॉजी', 'क्रीएशन सेंटर्ड थिऑलॉजी' आणि 'लिबरेशन थिऑलॉजी' ह्या विचारधारांचे ते मन:पूर्वक स्वागत करतात. 'फेमिनिस्ट' किंवा स्त्रीवादी थिऑलॉजी *बायबल*च्या स्त्री-विषयक दृष्टिकोणाचा आजच्या परिस्थितीच्या संदर्भात विचार करीत आहे. *बायबल*मधील विश्वनिर्मिती-विषयक भागाच्या आधारे पर्यावरणाच्या प्रश्नांची फेरमांडणी 'क्रीएशन थिऑलॉजी' मध्ये केली जात आहे; आणि 'लिबरेशन थिऑलॉजी' हे मुक्तीचे तत्त्वज्ञान आहे. कॅथलिक पंथीयांनी ते ज्या देशात राहत असतील तेथील लोकांची भाषा, साहित्य, संस्कृती आणि परंपरा आत्मसात कराव्या, असे कॅथलिक चर्चचे अलीकडचे धोरण आहे. त्यानुसार भारतातील कॅथलिक चर्चचे भारतीयीकरण झाले पाहिजे; तसे ते होत आहे. परंतु दिब्रिटो आणि ह्यांच्याप्रमाणेच बहुसंख्य ख्रिस्ती बांधवांचे भारतीयत्व ही त्यांच्या रक्तातच मुरलेली गोष्ट आहे; ते सर्वार्थाने भारतीयच आहेत. आपली नाळ ह्या भूमीत गाडलेली आहे ह्याचे सतत भान ठेवले पाहिजे, ही त्यांची धारणा आहे. वसई येथील

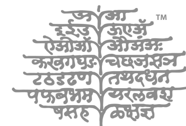
अनुक्रमणिका

बिशप फादर डॉमनिक आब्रियो ह्यांनी पस्तीस वर्षांपासून आपल्या 'सुवार्ता' मासिकातून मराठी भाषा, साहित्य, संस्कृती, इतिहास ह्यांविषयीचे आपले उत्कट प्रेम व्यक्त केले. मराठी ख्रिस्ती बांधवांना स्वतःविषयी, आपल्या सामाजिक परिस्थितीविषयी आणि जीवनाविषयी विचार करण्यास प्रवृत्त केले. परिणामतः अनेक ख्रिस्ती साहित्यिक पुढे आले. आज 'सुवार्ता'चे संपादक असलेले दिब्रिटो बिशप डॉमनिक आब्रियो ह्यांचाच वारसा पुढे चालवीत आहेत. इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांच्या मृगजळामागे धावणाऱ्या लोकांबद्दल फादरना खंत वाटते. 'फुलामध्ये फूल मोगरीचे, परिमळामध्ये परिमळ कस्तुरीचा, तशी सर्व भाषांमध्ये मराठी भाषा' अशा आशयाचे ओवीबद्ध प्रेमोद्‌गार *क्रिस्तपुराण*कार फादर स्टीफन्स (१५४९-१६१९ इसवी) ह्यांनी काढले होते. त्यांच्या *क्रिस्तपुराणा*वर प्राचीन मराठी भक्तिकाव्याचा प्रभाव दिसून येतो. युरोपातून येथे आलेल्या मिशनऱ्यांनी मराठी भाषेची फार मोठी सेवा केलेली आहे. मराठीतील आरंभीची व्याकरणविषयक पुस्तके आणि शब्दकोश तयार करण्याच्या कार्यात त्यांनी केलेली कामगिरी मोलाची आहे. महाराष्ट्रातील ख्रिस्ती बांधवांच्या मराठीच्या प्रेमामागे ही परंपराही उभी आहे. 'ख्रिस्ती साहित्य : वेगळ्या वाटा' ह्या आपल्या लेखात दिब्रिटोंनी ह्या विषयाचा थोडक्यात पण नेमकेपणाने परामर्श घेतलेला आहे. (*परिवर्तनासाठी धर्म,* पृ. ८१).

आपण अमुक एका धर्माचे आहोत आणि त्या धर्माची जन्मभूमी ह्या देशाबाहेर आहे, म्हणून आपल्या देशातील भाषा, संस्कृती, परंपरा ह्यांच्याकडे परकेपणाच्या भावनेने न पाहता ह्या देशावर प्रेम करण्याची वृत्ती भारतातील विविध धर्मीयांमध्ये एकात्मता घडवून आणील. त्यासाठी विविध धर्मीयांमध्ये मनमोकळे संवाद झाले पाहिजेत; प्रत्येक धर्माने आत्मपरीक्षण केले पाहिजे आणि ह्या संवादांतून परस्परांना काय देता-घेता येईल, ह्याचा विचार केला पाहिजे. तसे झाल्यास आपापले वेगळेपण राखूनही सर्वधर्मीय हे खऱ्या अर्थाने एकदेशीय होतील. फादर विचारतात, "भारतीय तत्त्वज्ञानात षड्‌दर्शने सांगितली आहेत. ख्रिस्ती मत हे आणखीन एक दर्शन का होऊ नये?" "भारतीय संकल्पना आणि वैचारिक पद्धती ह्यांच्या आधारे 'पौर्वात्य' ख्रिस्ताचं दर्शन का घडवलं जाऊ नये?" (*परिवर्तनासाठी धर्म*, पृ. ३४). दिब्रिटोंच्या लेखनात तुकोबांच्या अभंगांचे संदर्भ ठिकठिकाणी आहेत. *ओॲसिसच्या शोधात* मधील अखेरच्या प्रकरणाचे शीर्षक 'तुकोबाची माळ' असे आहे. व्हॅटिकनमध्ये मौनात मग्न झालेल्या पोपना पाहिल्यावर त्यांना 'चिंता करतो विश्वाची' असे म्हणणाऱ्या रामदासांची आठवण होते. "हे पित्या, जसे आपण एक आहोत, तसे त्यांनी एक व्हावे" अशी प्रार्थना ख्रिस्ताने परमेश्वराकडे केली होती (*बायबल : नवा करार*, योहान १७). ही प्रार्थना फादरना ज्ञानदेवांच्या पसायदानासारखीच वाटते. दिब्रिटोंच्या ह्या तिन्ही पुस्तकांतून अशी उदाहरणे बरीच देता येतील. फादर हे सर्व सहजपणे लिहून जातात ह्याचे कारण सर्व धर्मांच्या तळाशी सर्व मानवांबद्दल वाटणारी ममताच विशाल महासागराप्रमाणे पसरलेली आहे, ह्याची त्यांना असलेली स्पष्ट जाणीव हेच होय. सर्व धर्मांचे फक्त पृष्ठभागच पाहणाऱ्यांना ही ममता प्रत्येक धर्माशी आपला आंतरिक संबंध कसा राखून असते ह्याची कल्पना येणे अवघड असते. परंतु ख्रिस्ताने जे मागितले, ते सर्वांसाठी; आणि ज्ञानदेवांनी जे मागितले तेही सर्वांसाठीच.

दिब्रिटो हे कॅथलिक धर्मगुरू असले, तरी 'ख्रिस्ताचा अखेरचा मोह' अशा शीर्षकार्थाच्या आणि प्रक्षोभक ठरलेल्या एका कादंबरीचा तटस्थपणे विचार करू शकतात. ह्या कादंबरीचे ग्रीक लेखक निकोस कझांटझकीस ह्यांच्या जीवनाची ते आपल्या लेखात सविस्तर माहिती देतात आणि तीही सकारात्मक (पॉझिटिव्ह) भूमिका कुठेही न सोडता. कझांटझाकीस ह्यांनी ही कादंबरी लिहिताना ख्रिस्ताच्या संदर्भात बरेच स्वातंत्र्य घेतलेले आहे आणि व्यभिचार, शरीरसुख ह्याचा ख्रिस्ताने अनुभव घेतला असे दाखविले आहे. हे स्वातंत्र्य 'भाविकांच्या भावनेला तडा देणारे आहे' असे सांगत असतानाच अशा पुस्तकांवर बंदी आणण्याने प्रश्न सुटत नसतो हेही ते स्पष्ट करतात (*परिवर्तनासाठी धर्म*, पृ. ७९; ८०) [पृष्ठ ८० वर झालेल्या मुद्रणाच्या दोन चुका निर्देश करण्यासारख्या आहेत. 'डेली टेलिग्राफ'चे 'जेली टेलिग्राफ' समजण्यासारखे आहे; पण 'ख्रिस्ताची महानता *कालसापेक्ष* आहे' (अधोरेखा परीक्षण-कर्त्याची) हे फादरना कसे अभिप्रेत असेल? मुद्रणदोषामुळे 'कालनिरपेक्ष'चे 'कालसापेक्ष' झाले असावे.]

प्रवासात स्थळापेक्षा माणूस शोधण्याच्या प्रयत्नात दिब्रिटोंना वेगवेगळ्या वृत्तिप्रवृत्तींची जी माणसे भेटली त्यांच्या संबंधीचे अनुभव फादरनी साध्यासुध्या पण जिवंत शैलीत मांडलेले आहेत. पोट भरण्यासाठी कुठून कुठून दुबईला आलेली आणि आप्त-स्वकीयांपासून तुटलेली माणसे आपल्या देशाचे कुणीतरी भेटते का, हे पाहायला दुबईच्या शुक्रवारच्या बाजारात मोठ्या आशेने कशी येतात, इटलीचे रहिवासी बंधमुक्तपणे प्रेम कसे करतात, तेथील चोर आणि भिक्षेकरी ह्यांचे 'उद्योग' कसे चालतात, मायदेश सोडून इटलीला आल्यानंतर एक पाकिस्तानी आणि एक भारतीय भावाभावांच्या मायेने एकत्र कसे राहतात आणि फादरना गरम परोठे कसे करून घालतात, जर्मनीतील गॅनहाइम-बिन्सबारव ह्या गावातील मुलांना फादर हे भारतीय असूनही ख्रिस्ती कसे, हे कोडे कसे उलगडेना, असे काही अनुभव त्यांनी दिलेच आहेत.





परंतु काही अनुभव भारतीय ह्या नात्याने आपणास विशेप लक्षणीय वाटतील. त्यांतला एक स्लोवाकियातील ब्रातिस्लाबा शहरातला. १९८५ च्या गुड फ्रायडेला साम्यवादी राजवटीविरुद्ध सविनय कायदेभंगाचे आंदोलन तेथे यशस्वी झाले. त्यात भाग घेणाऱ्या इव्हा लावा हिच्या संग्रही महात्मा गांधींचं स्लोवाक भाषेतील चरित्र होतं. तिच्याकडे टागोरांच्या *गीतांजली*चाही स्लोवाक अनुवाद होता. "ख्रिस्तानंतर आमच्यासमोर गांधीजींचा आदर्श होता" असे तिने फादरना सांगितले. पश्चिमी देशांत ऐहिक सुखसमृद्धी मोठ्या प्रमाणावर असूनही तेथील माणसांच्या जीवनात उद्ध्वस्तता कशी आली आहे; माणसे एकाकी कशी होत आहेत हे फादर अनेक लेखांतून दाखवतात. त्यांची 'उद्ध्वस्त धर्मशाळा' हा लेख त्या संदर्भात उल्लेखनीय आहे. परंतु ह्या उद्ध्वस्ततेच्या पार्श्वभूमीवरच तेथे चाललेली नवनिर्मितीची प्रक्रियाही महत्त्वाची आहे. फ्लॉरेन्सजवळील 'फोकोलारे' आणि म्यूनिकजवळचे 'ओटमरिंग' ही दोन केंद्रे दिब्रिटोंना 'प्रकाशाची बेटे' वाटतात. पुस्तकी शिक्षणाला आणि आध्यात्मिक अनुभवाला कार्यानुभवाची जोड 'फोकोलारे' ने दिली आहे. *बायबल*च्या 'नव्या करारा'त घालून दिलेल्या सहजीवनाचा (कम्युनिटेरियन लिव्हिंग) आदर्श ह्या संस्थेने समोर ठेवला आहे. वर्गविहीन आणि समताधिष्ठित समाजाचे छोटे रूपच ह्या संस्थेतर्फे केल्या जाणाऱ्या सहजीवनाच्या प्रयोगात आढळते. जगातल्या निरनिराळ्या राष्ट्रांतून निवडलेली वीस कुटुंबे ह्या सहजीवनात सामील आहेत. सर्व जण सर्व कामे वाटून घेतात आणि ती मनःपूर्वक करतात. तेथे नोकर नाहीत. 'जग ही बंदिशाळा नसून व्यापक अनुभवाची ती कार्यशाळा आहे' हे फादरना त्यांच्या प्रवासातून तीव्रतेने जाणवले. दिब्रिटो म्हणतात की, ह्या अनुभवांतून समर्थ सांगतात त्याप्रमाणे 'उत्कट भाष्य तेचि घ्यावे/मिळमिळीत अवघे टाकून द्यावे.' परदेश-प्रवासातले जे अनुभव तुकोबांच्या माळेतल्या मण्यांसारखे गवसले ते ज्ञानदेवांच्या नम्रतेचा आदर्श पुढे ठेवून वाचकांच्या हवाली केले, असे ते अखेरीस सांगतात.

दिब्रिटोंच्या ललित लेखांमध्ये त्यांची चिंतनशीलता, निसर्गप्रेम आणि जीवनाकडे प्रगल्भ, पण आस्वादक दृष्टीने पाहण्याची वृत्ती ह्यांचा प्रत्यय येतो. खरे तर प्रगल्भता आणि आस्वादकता ह्यांच्यात द्वैत मानणेच चुकीचे आहे. आपल्या भोवतालची सृष्टी आणि आपले अस्तित्व ह्यांच्यातील अनेकपदरी नात्याची सखोल जाणीव म्हणजे प्रगल्भता; आणि आस्वादकता हा ह्या प्रगल्भतेचाच एक पैलू आहे. त्याचा अभाव असेल, तर प्रगल्भता ही कोरडीठाक आणि अपूर्ण राहील. फादरांच्या ह्या ललित लेखांतून अनेकदा मृत्यूसंबंधीचे चिंतन आलेले आहे. मृत्यू हा जीवनाचा सखा आहे; मृत्यूमुळे जीवनाला पूर्णत्व लाभते; आयुष्य एका आटोपशीर चौकटीत बसते, हे ते सांगतात. मृत्यूची अटळता, वास्तवता सहजपणे स्वीकारली, की जीवनाच्या आस्वाद्यतेचाही खरा अर्थ कळतो. आपल्या एका लेखात फादर लिहितात "युरोपमध्ये काळा रंग म्हणजे अशुभतेचे लक्षण मानले जाते. घरात मर्तिक झाले, तर शोकप्रदर्शनासाठी काळे कपडे पेहरले जातात..." आणि पुढे म्हणतात "खरोखर अंधार म्हणजे अनिष्टाचा अर्क आहे का? प्रकाशाचा अभाव म्हणजे अंधार... वरवर पाहता तो प्रकाशाचा वैरी वाटला, तरी... तो आहे म्हणून तर प्रकाशाचे अस्तित्व प्रकर्षाने जाणवते..." (*तेजाची पाऊले*, पृ. ५८). दिब्रिटोंच्या आस्वादक वृत्तीमुळेच निसर्गाच्या विविध लोभस रूपांशी ते समरस होतात; फिरत राहणाऱ्या ऋतुचक्राची दर्शने मनःपूर्वक घेतात; त्या दर्शनांचे अनेक तपशील आपल्या लालित्यपूर्ण शैलीतून देतात. उसळत्या तारुण्याने नटलेल्या युवक-युवतींना पाहिल्यानंतर 'प्रथमवयसाकाळी लावण्याची नव्हाळी' ह्या ज्ञानदेवांच्या ओवीचे रहस्य त्यांना उलगडते. 'अमृतस्पर्श' हा त्यांच्या ललित लेखांतील एक विशेष उल्लेखनीय लेख. धर्मगुरू हा साऱ्या जगासाठी उपदेशक असला तरी तो कुणा आईचा मुलगा असतो. तिच्या स्पर्शाची त्याला तहान असते. आप्तस्वकीयांचे प्रेम मिळत असले, तरी आईच्या अमृतस्पर्शाची उणीव जाणवते. धर्मगुरूंचे जीवन एकट्याचे असते. "प्रवचने-भाषणे देऊन आपल्या एकट्याच्या घरट्यात परतायचे. शिळेपाके घशाखाली ढकलायचे. ज्यांनी शिव्या दिल्या असतील त्यांनाही आशीर्वाद द्यायचे. सर्व सुखी व्हावेत म्हणून देवाकडे दानाचा प्रसाद मागायचा. रात्रीची प्रार्थना आटोपून निजण्याच्या खोलीत परतायचे..." अशा वेळी फादरना आईचा स्पर्श आठवतो. आई काळाच्या पडद्याआड गेल्यामुळे तो आता शक्य नाही; परंतु त्या स्पर्शाची प्रचिती त्यांना मदर तेरेसांच्या स्पर्शातून मिळाली, तो प्रसंग दिब्रिटोंनी सांगितला आहे (*तेजाची पाऊले*, पृ. ४७).

परिवर्तनासाठी धर्म, *ओॲसिसच्या शोधात* आणि *तेजाची पाऊले* ही तीन पुस्तके तीन वेगळ्या प्रकारांतली असली, तरी त्या सर्वांतून दिब्रिटोंचे धर्मगुरू म्हणून आणि त्याच वेळी धर्मगुरूच्या सांकेतिक चौकटीच्या पलीकडे जाणारे व्यक्तिमत्त्व सतत जाणवत राहते. त्यांच्या आस्थांच्या विस्तृत क्षेत्राचे, व्यापक वाचनाचे चिंतनशीलतेचे, तसेच नव्या नव्या अनुभवांना कधी कुतूहलाने, कधी हसतखेळत, कधी व्यथित होऊन, तर कधी आनंदोत्साहाने सामोऱ्या जाणाऱ्या मनाचे दर्शन घडते आणि त्यामुळे ह्या पुस्तकांची वाचनीयता वाढत जाते.

अ.र. कुलकर्णी



